مارتن هيدجر

ما الفلسفة ؟

ما الميتافيزيقا ؟ - هيلدرلن وماهية الشعر

ترجمة

فؤاد كامل عبد العزيز محمود رجب السيد

وراجعها على الأصل الألماني وقدم لها

عبد الرحمن بدوي

الناشر

دار النهضة العربية

٣٢ شارع عبد الخالق ثروت

١٩٦٤

مارتن هيدجر

ما الفلسفة ؟

ما الميتافيزيقا ؟ هيلدرلن وماهية الشعر

ترجمة

فؤاد كامل عبد العزيز محمود رجب السيد

وراجعها على الأصل الألماني وقدم لها

عبد الرحمن بدوي

دار النهضة العربية

٣٢ شارع عبد الخالق ثروت

١٩٦٤

الفهرس

الصفحات

تصدير

للدكتور عبد الرحمن بدوى

فى هذا الكتاب أبحاث لمارتن هيدجر ، قطب الفلسفة الوجودية ، تتناول رأيه فى ماهية الفلسفة وفى علم ما بعد الطبيعة ثم محاضرة فى ماهية الشعر اتخـــذت نماذج لها من شعر هيلدرلن ، الشاعر الألمانى الرومنتيكى العظيم .

— ١ —

أما مارتن هيدجر فقد ولد فى قرية مسكرش فى إقليم بادن بجنوب غربى ألمانيا فى سنة ١٨٨٩ . ودرس فى جامعة فريبورج - فى - بريسجاو وتتلمذ لهسرل (١٨٥٩ — ١٩٣٨) مؤسس فلسفة الظاهريات التى تستند إليها الوجودية . وفى سنة ١٩١٤ حصل على الدكتوراه الأولى مع رسالة عن « نظرية الحكم فى النزعة النفسانية » . وعين بعدها معيداً فى تلك الجامعة ، ثم نشر فى سنة ١٩١٦ رسالة الدكتوراه الثانية (دكتوراه التأهيل للتدريس بالجامعة) عن « نظرية المقولات والمعنى عند دونس اسكوت » .

ثم عين فى سنة ١٩٢٣ أستاذاً فى جامعة ماربرج ؛ وأخذ يعمل فى الإعداد لكتابه الرئيسى « الوجود والزمان » ونشر الجزء الأول منه فى سنة ١٩٢٧ . ولم يصدر له حتى الآن جزء ثان ! وأحيل هسرل

إلى التقاعد فى سنة ١٩٢٩ ، أستاذاً فى فريبورج فأوصى بتعيين هيدجر خلفاً له وعين فى سنة ١٩٢٩ . وفى هذه المناسبة قدم تلاميذ هسرل لأستاذهم سفراً تذكارياً أسهم فيه هيدجر ببحث عن « ماهية السبب » يعد من خير أبحاثه . وفى نفس السنة ، ١٩٢٩ ، ظهر له كتاب آخر بعنوان « كنت ومشكلة ما بعد الطبيعة » عرض فيه رأى كنت فيما بعد الطبيعة عرضاً جديداً أصيلا يبعد عن الحقيقة التاريخية بقدر ما يعبر عن رأى هيدجر نفسه ، ولهذا هاجمه أنصار كنت وعلى رأسهم أرنست كاسيرر .

وألقى محاضرة فى ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ فى قاعة جامعة فريبورج بعنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » — ستجد ترجمتها فى هذا الكتاب .

وفى سنة ١٩٣٣ انتخب مديراً لجامعة فريبورج ، وفى مايو من تلك السنة ألقى محاضرة بعنوان : « الجامعة الألمانية تؤكد ذاتها » كان لها دوى كبير لما ارتبطت به من معان سياسية فى تلك السنة التى تولى فيها أدولف هتلر الحكم فى ألمانيا .

ومع ذلك فقد استقال من هذا المنصب بعد ذلك بأشهر قليلة !

ولما دخل الحلفاء ألمانيا فى سنة ١٩٤٥ أخذوا عليه هذا الموقف ففصلوه من منصبه أستاذاً بالجامعة ولم يعد إليها إلا بعد ذلك ببضع سنوات ليلقى القليل من المحاضرات .

— ٢ —

وقد أفاد هيدجر من ركرت وفندلبند ثلاثة أمور :

الأمر الأول — أن فهم الفلسفة يقتضى دراسة تاريخها دراسة عميقة ، منذ السابقين على سقراط حتى اليوم . وقد اهتم بهؤلاء السابقين على سقراط اهتماماً خاصاً ، فى محاضراته ، وبدا ذلك واضحاً فى كتابه «المدخل إلى الميتافيزيقا» (سنة ١٩٥٣) ثم فى المحاضرة الصغيرة التى تراها مترجمة هنا بعنوان : «ما الفلسفة» ذلك أنه كان يرى أن شذرات هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط تنطوى على الإدراك الحق لمعنى الفلسفة .

والأمر الثانى — وهو ما تعلمه من ركرت Rickert — هو أن مناهج العلوم الطبيعية وموضوعاتها تتميز كل التميز من مناهج علوم الروح وموضوعاتها ، مثل علم التاريخ الذى رأى ركرت ودلتاى أنه ينبغى أن يقوم على الفهم Verstehen بالمعنى الملىء لهذا اللفظ ، أى إدراك دوافع الناس فى أفعالهم بوصفهم أفراداً وبوصفهم أعضاء فى جماعات .

والأمر الثالث — أن الفلسفة تختلف فى منهجها وموضوعها فى علوم الطبيعة وعلوم الروح على السواء . فالفلسفة ليست علماً تاريخياً ولا علماً طبيعياً ، لأن الفلسفة علم الوجود ، وهو يختلف فى منهجه وموضوعه عن سائر العلوم . والفلسفة أساساً هى «أنطولوجيا (= علم وجود) أساسية» ، وتتخذ نقطة إبتدائها من الآنية Dasein أى من الوجود

الإنسانى ، وجودنا نحن . بينما العلم الطبيعى يدرس الخصائص الموجودية (الأونطيقية) أى المتعلقة بموجودات عينية جزئية ؛ والعلم التاريخى يقوم على الفهم Verstehen أى إدراك الدوافع ، أما الفلسفة فتعتمد على منهج الظاهريات ، وهو منهج يعتمد على وصف أحوال الشعور . ولهذا فإن هيدجر ، فى دراسته الظاهرياتية للوجود ، إنما يصف أحوال الوجود الشعورية الأساسية : الهم ، القلق ، الموت ، الشعور ، الزمان ، التناهى ، السقوط ، الخطيئة ، الخ . « إن الفينومينولوچيا — هكذا يقول هيدجر — معناها أولا وقبل كل شىء تصور للمنهج. إنها لا تصف التركيب الواقعى لموضوع البحث الفلسفى ، بل الكيفية التى يتبدى عليها . . . وهذا اللفظ يعبر عن شعار يمكن صياغته هكذا : إلى الأشياء نفسها ! وهذا فى مقابل التركيبات المحلقة فى الهواء والاختراعات العارضة ؛ وفى مقابل قبول تصورات لا مبرر لها إلا ظاهرياً فحسب وفى مقابل المشاكل السطحية التى تفرض نفسها مشاكل حقيقية من جيل إلى جيل » (« الوجود والزمان » § ٧) .

والظاهريات عند هسرل قد أدت إلى النتائج التالية :

١ — الإقرار بأن الشعور ذو طابع إحالى، بمعنى أن الشعور يحيل إلى شىء يتجاوزه : إلى الموضوع حتى يتبدى الموضوع نفسه أو يحضر الشعور « بعظمه ولحمه » أو « بشخصه » ؛

٢ — بينة رؤية (أو عيان) الموضوع ، بينة ترجع إلى الحضور الفعلى للموضوع ذاته ؛

٣ — تعميم فكرة الموضوع بحيث يشمل ليس فقط الأمور

المادية ، بل وأيضاً الأشكال المقولية (المتعلقة بالمقولات) والماهيات ، وبالجملة كل « الموضوعات الصورية » ؛

٤ — الطابع الممتاز للإدراك المحايث ، أى لشعور الأنا بتجاربه الخاصة به ، وفيه يكون الظهور والوجود أمراً واحداً فى هذا الإدراك ، بينما الموضوع الخارجى ليس هو ظواهره الخارجية عن الشعور ، بل يظل دائماً وراءها .

إن المنهج الفينومينولوجى (الظاهرياتى) لا يعنى بوصف « مائية » موضوعات البحث الفلسفى ، بل بالأحرى « كيفية » هذا البحث نفسه . ولكن هيدجر لا يأخذ من ظاهريات هسرل إلا القدر الذى يتفق مع مذهبه ، وينكر المراحل المختلفة « للرد » الذى يؤلف عصب المنهج الفينومينولوجى عند هسرل . وهيدجر لا يستخدم المنهج الفينومينولوجى إلا من أجل الوصول إلى تشييد أنطولوجيا ، أى مذهب فى الوجود ، ولهذا يقتصر عنده على فحص الظواهر ذات الأهمية بالنسبة إلى الوجود بوجه عام ، وهى ظواهر — ويا للمفارقة ! — تكون عامة محجوبة ، ومهمة الفيلسوف أن يرفع عنها الحجاب .

— ٣ —

« ما الفلسفة ؟ »

والبحث الأول فى هذا الكتاب عن معنى الفلسفة . وكان محاضرة ألقاها هيدجر فى سريزى — لا — سال Cerisy-la-Salle بمقاطعة النورمانديا فى فرنسا فى شهر أغسطس سنة ١٩٥٥ استهلالا لندوة ،

ثم طبعت بعد ذلك فى فولنجن Pfullingen سنة ١٩٥٦ عند الناشر جونتر نسكه Neske . وترجمت إلى الفرنسية وظهرت سنة ١٩٥٧ عند الناشر جاليمار فى باريس ثم ترجمت إلى الإنجليزية ونشرت وفى مواجهتها النص الألمانى .

إن الفلسفة تبحث فى الموجود بما هو موجود . إنها فى الطريق إلى وجود الموجود ، أى صوب الموجود مقصوداً فى وجوده ، وعلينا نحن أن نغدو للملاقاة ما تتجه الفلسفة صوبه : أى وجود الموجود ، وذلك بأن نتجاوب معه ، فنستمع إليه ، ونفهم مقصوده . وهذا السير للملاقاة ليس قطيعة مع التاريخ ، تاريخ الفلسفة ، بل هو امتثال وتحويل لما أتى به النقل الفلسفى . ونحن فى جوهرنا نغدو صوب هذه الملاقاة .

— ٤ —

« ما الميتافيزيقا ؟ »

والقسم الرئيسى من كتابنا هذا يشغله بحث ذو ثلاث شعب : إحداها — ومركزها — محاضرة الافتتاح التى ألقاها هيدجر فى قاعة الاحتفالات بجامعة فريبورج - فى - بريسجاو فى ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ بمناسبة تعيينه أستاذاً فى تلك الجامعة خلفاً لهسرل . وفى هذه المحاضرة يبحث هيدجر فى السؤال عن الوجود ابتداء من موقف العلو وعلاقته بالموجود . « وهذه طريقة فى وضع السؤال ، بين طرائق أخرى ممكنة وضرورية . والسؤال عن العدم المبسوط فيها يتخذ نبعه فى القلق بوصفه الوجدان الأساسى . لكن القلق ليس إلا واحداً من الوجدانات

الأساسية ، وليس الوجدان الأساسى الوحيد ؛ فمن الخطأ الفاحش إذن فى التفسير أن نتحدث هنا عن « فلسفة فى القلق » ، وأفحش منه أن نكتشف فى هذا البحث نزعة « عدمية » ، لأن البحث مقصور على « العدم » ابتغاء إدراك الوجود » (من رسالة كتبها هيدجر إلى هنرى كوربان ، المترجم الفرنسى ؛ « ما الميتافيزيقا ؟ » ترجمة فرنسية ص ٩ باريس سنة ١٩٣٨) .

والسبب فى اختيار هيدجر لفكرة العدم وهو يبحث عن ماهية ما بعد الطبيعة هو أنه رأى أن البحث فى العدم يفضى بالضرورة ويتضمن فى الوقت نفسه البحث فى الوجود .

وقد رأى أن القلق هو الوجدان أو الحالة الوجدانية الأساسية التى تكشف عن العدم .

وانتهى إلى أن العدم هو الأساس فى السلب ، ثم هو الشرط فى الوجود ، وأن العدم عنصر داخل أساساً فى تركيب الوجود وليس شيئاً مضافاً أو مجرد تصور منفى لمعنى الوجود .

والقسم الثالث من هذا البحث هو حاشية أو ضميمة ختم بها تلك المحاضرة ، وقد كتبها بعد ذلك بعدة سنوات ، وظهرت لأول مرة سنة ١٩٤٣ (ملحقة بنص المحاضرة) . وفى مقدمة هذه الضميمة يرد على الذين أساءوا فهم المحاضرة فنعتوها بأنها تتضمن « نزعة عدمية » ، وأن فكرة القلق كحالة وجدانية أساسية تجهل فضيلة الشجاعة . وبهذه المناسبة يخوض فى ماهية المنطق والحساب .

أما القسم الأول بعنوان : « الانتقال إلى الميتافيزيقا » فقد أضافه فى طبعة لاحقة وجعله مدخلا إلى المحاضرة ، وهكذا تألف من هذه الأقسام الثلاثة كتاب واحد بعنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » وصارت الطبعات اللاحقة تتضمن الثلاثة معاً ؛ على أن هيدجر قد نشر سلسلة المحاضرات التى ألقاها فى الفصل الدراسى الثانى سنة ١٩٣٥ بجامعة فريبورج - فى - بريسجاو ، فى كتاب بعنوان: «المدخل إلى الميتافيزيقا» وترجم إلى الفرنسية سنة ١٩٥٨ عند الناشر : « المطابع الجامعية الفرنسية » ؛ ثم إلى الإنجليزية سنة ١٩٥٩ ضمن مطبوعات جامعة ييل Yale بنيوهافن ؛ وينقسم إلى أربعة فصول: الأول فى السؤال الأساسى للميتافيزيقا ، والثانى فى اشتقاق كلمة «وجود» ومدلولها النحوى ؛ والثالث فى السؤال عن ماهية الوجود ؛ والرابع فى تحديد الوجود : (١) الوجود والصيرورة ؛ (٢) الوجود والظاهر ؛ (٣) الوجود والفكر ؛ (٤) الوجود والواجب.

— ٥ —

هيدجر والشعر

لم يكتب هيدجر بحثاً منظماً فى فن الشعر ، على غرار ما فعل أرسطو وهيجل وشوبنهور ، بل تناول الشعر من خلال الشعراء ، وركز فكره على شاعرين عظيمين فريدين ، هما هيلدرلن ورلكه ، فخص الأول بعدة دراسات جمعت فيما بعد تحت عنوان : « شروح على شعر هيلدرلن » ، أما الثانى فقد تناوله فى بحث آخر بعنوان مأخوذ من

قصيدة لهيلدرلن ، هو : « ... وما الحاجة إلى الشعراء ؟ » .

وتمام بيت هيلدرلن هو : « ... وما الحاجة إلى الشعراء في هذا العصر البائس؟ » ، ويقصد من العصر هذا العصر الذي تحيا فيه الإنسانية منذ أن انقضى عصر الآلهة . لقد نزل الظلام منذ أن ارتحل عن هذه الدنيا « الآلهة الثلاثة الاخوة » هيرقلس وديونيزوس والمسيح . فانتشر الظلام على الدنيا . وأصبحت تتباعد شيئاً فشيئاً عن الألوهية . وما أطول هذا الليل ! لأن الآلهة الذين كانوا فيقديم الزمان لن يعودوا إلا في أوانهم ، أي حين تصبح الدنيا غير الدنيا ، تصبح دنيا الحق .

ويجيب هيلدرلن عن هذا السؤال بخوف وقلق قائلا : « إن الشعراء مثل كهنة باخوس المقدسين ، الذين يتجولون في الليل الأقدس من بلد إلى بلد » . ذلك أن الشعراء هم من بين بني الإنسان أولئك الذين يشعرون بآثار الآلهة الراحلين ، ويقتفونها ، وباقتفائهم إياها يرسمون لإخوانهم من بني الإنسان طرق تحول الدنيا ، منشدين أناشيد تتغنى بآلهة الخمر . والشعراء يتخذون من الأثير ألوهية ، لأن في الأثير يكون الآلهة آلهة حقاً ، وعنصر الأثير هو عنصر القداسة ، وهو الأثر الذي تركه الآلهة الراحلون ، فأن يكون المرء شاعراً في عصر البؤس معناه أن يتنبه لأثر الآلهة الراحلين وهو يغني . ولهذا فإن الشاعر يمجد القداسة في زمان ليل الدنيا .

« إن الشعراء ينشئون ما هو باق » (ج ٤ ص ٦٣) هكذا قال هيلدرلن في قصيدة أخرى . وهذه العبارة تضيء لنا ماهية الشعر .

« إن الشعر إنشاء وتأسيس بواسطة الكلام وفى الكلام . لكن ماذا يؤسس الشعر؟ يؤسس ما هو باق؟ لكن هل يمكن تأسيس ماهو باق؟ أليس ما هو هناك دائماً موجود؟ كلا! لا بد أن نعمل على استمرار ما هو باق فى مواجهة التيار الذى يحمله. وينبغى أن ننتزع البسيط مما هو معقد . وأن نفضل الموزون على الهائل . ولا بد أن نكشف عما يسند الموجود ويحكمه فى مجموعه . لابد من الكشف عن الموجود حتى يتجلى الموجود . غير أن ما يبقى هو الهارب » . فالجارى السريع هو الأمر السماوى . لكن عبثاً . كلا (ج ٤ ص ١٦٣ وما يليها) . أما أن يبقى « فهذا هو ما عهد إلى الشعراء ان يهتموا به ويخدموه » (ج٤ص١٤٥). إن الشاعر يسمى الآلهة والأشياء كلها بما هى أشياء . وهذه التسمية ليست مجرد إعطاء اسم لشىء كان معروفاً من قبل ، لكن الشاعر وهو يقول القول الجوهرى يجعل الموجود بهذه التسمية مسمى بما هو . وهكذا يكون معروفاً بوصفه موجوداً . فالشعر إذن تأسيس للوجود عن طريق الكلام . وما يبقى لا يخلق إذن من العابر . فالبسيط لا يستخلص أبداً مباشرة من المركب . والوزن والمقياس لا يوجدان فى الهائل . ولا نجد الأساس فى الهاوية ، والوجود ليس هو الموجود ؛ لكن لأن الوجود والماهية فى الأشياء لا يمكن أبداً أن ينشآ من حساب ولا أن يشتقا من الموجود المعطى فعلا ، فينبغى أن يخلقا تجربة ، ويصفا ويعطيا ، وهذا الإعطاء الحدى هو التأسيس .

« ولكن فى نفس الوقت الذى فيه الآلهة تسمى أصلياً ، وماهية الأشياء تنتقل إلى الكلام ، حتى تبدأ الأشياء فى اللمعان ، وفى الوقت الذى يتأرخ فيه هذا ، فإن آنية الإنسان تصل إلى علاقة راسخة وتستقر

على قاعدة ، فقول الشاعر تأسيس بمعنى الإعطاء والبذل الحر وبمعنى أنه يقر آنية الإنسان على قاعدتها » .

لكن الشعر ، ما دام هو الكلام الذى يؤسس الباقى ، واللغة هى أخطر النعم ، فإنه هو أخطر الأعمال ، وفى نفس الآن أوفر الأعمال حظاً من البراءة .

إن ميدان عمل الشعر هو اللغة ، ولهذا ينبغى أن نفهم ماهية الشعر من ماهية اللغة. لكن الشعر لا يتلقى اللغة كمادة يحدث فيها عمله وتكون فى متناول يده وتحت تصرفه ، بل على العكس . الشعر هو الذى يبدأ فيجعل اللغة ممكنة . والشعر هو اللغة الأولية لشعب تاريخى . فينبغى إذن ، على العكس ، أن نفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر . إن أساس آنية الإنسان هو الحوار بوصفه الحالة الخاصة بقيام اللغة. لكن اللغة الأولية هى الشعر بوصفه تأسيساً للوجود . لكن : هل صحيح أن الشعر أخطر الأعمال ؟ لقد كتب هيلدرلن إلى أحد أصدقائه ، قبل رحيله لآخر سفرة إلى فرنسا ، يقول : « يا صديقى : إن العالم ماثل أمامى ، أوضح ما يكون وأشد عبوساً ! وأنا راض بحالى وبما يحدث لى راض مثل الرضا المنبعث عن النفس حين يحدث فى الصيف أن يهز الأب القديم المقدس بيد هادئة ، خلال الغيوم المحماة ، بروقاً مباركة ، لأنه من بين ما يمكن أن أراه من الله ، هذه العلامة صارت علامتى المختارة . قديماً كنت أطير نشوة بسبب حقيقة جديدة ، أو رؤيا أفضل لما هو فوقنا ومن حولنا ، أما الآن ، فأخشى أن يحدث لى

ما حدث لطنطالوس القديم لما أن تلقى من الآلهة أكثر مما يستطيع هضمه» (جـ ٥، ص ٣٢١).

فالشاعر معرض لصواعق الإله. ولكن عليه مع ذلك أن يظل صامداً مرفوع الرأس عارياً تحت عواصف الإله. وأن يمسك برق الأب بيده، وأن يقدم للناس الهبة السماوية ملفوفة فى نشيد أو قصيد.

إن الشاعر هو الذى يشيم البرق السماوى ويتلقاه، وهو الذى يبصر الصواعق والرعود من الإله، أليس فى هذا أبلغ دليل على أن مهنة الشاعر أخطر المهن ؟

ومع ذلك فالشعر «أوفر الأعمال حظاً من البراءة» لأن الشعر رغم هذا كله يبدو عليه أنه لعب ولهو. لأنه يلهى الناس عن شئون الدنيا. ولكن هذا مظهر فحسب، وفى الحق أن الإنسان فى الشعر يتمركز حول أساس آنيته. إنه يصل فيه إلى الهدوء، لكنه ليس الهدوء الوهمى الناشىء عن انعدام نشاط الذهن، بل هو الهدوء اللانهائى الذى فيه تنشط كل الطاقات وكل العلاقات.

الشعر يبعث على ظهور ما هو خيالى وما هو حلم فى مواجهة الواقع الصاخب الملموس الذى نعتقد أنه منزلنا الأليف. بيد أن الواقع هو ما يقوله الشاعر وما يفترض وجوده، كما قالت بانثيا فى رواية «أنبا دوقليس» لهيلدرلن: «أن يكون المرء ذاته هذا هو الحياة، ولسنا نحن غير حلم بها» (جـ٣ ص ٧٨). وهكذا نجد أن ماهية الشعر تبدو وكأنها تترنح فى ظهورها وشكلها الخارجى، ومع ذلك فهى راسخة

فى حقيقتها . وإذا كان هيلدرلن قدقال مخاطباً الشعراء : « أيها الشعراء كونوا أحراراً كالسنونو » (حـ ٤ ص ١٦٨) فليس معنى هذا أن ينطلق الشعراء على هواهم ، بل هذه الحرية هى فى الوقت نفسه ضرورة عليا .

لكن ما هى لغة الشعر ؟ إن الشعر كما قلنا تسمية للآلهة ، ولا يدفعنا إلى ذلك غير الآلهة أنفسهم . فبأية لغة يتحدث الآلهة ؟ يقول هيلدرلن إن « الإشارات هى منذ العصور السحيقة لغة الآلهة » (حـ ٥ ص ١٣٥) . وعلى هذا فإن لغة الشاعر تتألف من مناجاة هذه الإشارات والرموز . ليجعل منها بعد ذلك إشارات يخاطب بها الناس . ومناجاة الرموز والإشارات تلق وقبول ، وفى الوقت نفسه موهبة جديدة . وتأسيس الموجود يرتبط بإشارات الآلهة ورموزهم .

لكن لغة الشعر هى فى الوقت نفسه تفسير لـ«صوت الشعب».وصوت الشعب يطلقه هيلدرن على الأساطير والحكايات التى ينشئها الشعب وبها يذكر بانتسابه إلى الموجود فى مجموعه ، وكثيراً ما يصمت هذا الصوت وينطوى فى داخل ذاته . إنه ليس قادراً أن يعبر عما هو حقيقى ، لهذا يحتاج إلى من يحسنون العبارة عنه ، وهؤلاء هم الشعراء . ومن هنا نرى هيلدرلن يمجد الأغانى والأساطير الشعبية فى قصيدة بعنوان : « صوت الشعب » يقول فى آخر مقطع فيها :

إنى أمجد صوت الشعب ، هذا الصوت الهادىء

أمجده لأنه ورع ، ولأنى أحب السماويات .

لكن يحق حب الآلهة والناس ألا لا يطمئن .

هذا الصوت فى هدوئه (ج ٤ ص ١٣١) .

وفى رواية أخرى لهذا المقطع الأخير : « إن الأساطير حسنة ، لأنها ذكرى مرفوعة للعلى العظيم ، لكن ثم حاجة إلى واحد ليفسر الأساطير المقدسة » (ج ٤ ص ١٥٤) . وهذا الواحد هو الشاعر .

فماهية الشاعر إذن تقوم فى تلك النواميس التى تحكم إشارات الآلهة وصوت الشعب . أما الشاعر فى منزلة بين المنزلتين : بين الآلهة وبين الشعب . لكن هذه المنزلة الوسطى هى التى فيها يتحدد من هو الإنسان وتتقرر آنيته . ولهذا يقول هيلدرلن إن « الإنسان يقيم شعرياً على هذه الأرض » .

وماهية الشعر مطبوعة بطابع التاريخية إلى أقصى درجة ، لأن الشعر يتنبأ بزمان تاريخى : هو الزمان القادم الذى سيجىء . إن الزمان الحالى زمان بائس ، لأنه مدموغ بنقص مزدوج وسلب مزدوج : نقص الآلهة الذين لم يعودوا بعد ، ونقص الإله الذى لم يأت بعد . ودور الشاعر هو فى هذه المنزلة الوسطى من الزمان : زمان النقص والحاجة والافتقار . إنه يرثى للماضى ويرجى المستقبل ، يقتفى أثر الألوهية الماضية ، ويرسم الطريق إلى ألوهية المستقبل . وقد عبر هيلدرلن عن هذه الحال أروع تعبير فى قصيدته العظيمة : « خبز وخمر » فقال :

ويلى علينا يا صديق !

جئنا هنا متأخرين .

وهناك ، فى أعلى ، تعيش الآلهة .

هم يفعلون بلا نقطاع

لا يحفلون بنا ولا يتساءلون

هذا الإناء الهش هل يحوى الإله !

والمرء لا يقوى على جود الإله

إلا قليلا ثم يمضى العمر فى حلم بجوده

ومن الضلالة والنعاس

يأتى المدد

ومن الشقاوة والظلام

يأتى الأبد

ومن البطون القاسيات

تأتى البطولة

تأتى كفاء الخالدين وفى الرعود

وأنا أفضل ذا النعاس على انفراد وانتظار

من غير أصحاب ، فلا أدرى أقول وأفعل

ماذا يفيد الشعر فى الزمن الحقير !

لكأنما الشعراء كهان لباخوس العظيم

يتنقلون من البلاد إلى البلاد خلال ليل أقدس

أجل « إن النشيد هو الوجود » كما يقول رلكه ، لأن النشيد هو الذى يكشف عن الطبيعة كلها بوصفها محل الأخطار ، وكل موجود يخاطر بمجرد وجوده ، وكل مخاطر فهو فى خطر ، والشعر يتغنى بالمفتوح ، أى ذلك الكل الشامل الذى لا تحده حدود ولا تحصره القيود والذى فيه يتفتح الموجود بكل إمكانياته ، وهى إمكانيات فى اختيارها المتواصل يكمن الخطر الدائم على الموجود الذى هو الانسان ، والشاعر هو الذى يسمى الموجود بأسره وذلك بأن يطلق عليه اسم « الطبيعة » و « الحياة » و « المفتوح » و « الوجود » . والشعراء كما قال رلكه هم النحل الذين يقتطفون من رحيق المجهول والمستور ، إنهم يشتارون الشهد من المنظور ، ليجمعوه فى خلية الذهب العظمى لغير المنظور .

عبد الرحمن بدوى

مايو سنة ١٩٦٤

مارتن هيـــــدجر

ما الميتافيزيقا ؟

ترجمـــة : محمود رجب

المطبعة العالمية ١٦، ١٧ ش ضريح سعد بالقاهرة

لمحات عن فلسفة هيدجر

١ — هيدجر والنقاد :

اختلف النقاد فى الحكم على فلسفة هيدجر ، فمنهم القادح المتعصب ، ومنهم المادح المتعاطف . لكن الذى يلفت النظر حقاً أن تكون لغة هيدجر هى المدخل إلى الحكم له أو عليه ، فإن فهمها الناقد ورآها واضحة أعجب بهيدجر وعدّه فيلسوف العصر بغير منازع ، وإن أساء فهمها ، وقال : إنها غامضة معقدة ، رماه بالإغماض والإرباك .

من الفريق الأول « فالتركاوفمان » الذى يقول فى بحث له بعنوان « قلعة هيدجر » : « إن هيدجر يذهب إلى أن اللغة هى مسكن الوجود ومقره . لكن الحق أن لغته نفسها هى المسكن الذى فيه يختبىء ؛ فمصطلحاته القوطية هى أشبه بصف من الأبراج يبعث الخوف والرهبة فى نفوسنا ، بينما يعطيه هو إحساساً بالأمان والثقة . إن فلسفته مثلها مثل قلعة مشيدة وسط منظر كئيب ، قبيحة الشكل بالتأكيد ، إلا أنها مع ذلك تبهر الأنظار ... ولا ينبغى أن نأمل فى أن نقضى عمرنا كله فى كنفها ، ابتغاء الكشف عن سراديبها ، وما تنطوى عليه من أسرار ، هى تعبير عن الغموض أكثر منها دليل على العمق »[١] . وإلى نفس هذا المعنى ذهب « هاينمان » الذى رأى أن فلسفة هيدجر « هى بمثابة البناء الضخم الذى يقبع فى داخله . أو المتاهة التى لا يستطيع أى إنسان الخروج

---

(١) Kaufmann, W., *From Shakespeare to Existentialism*". Anchor Books, p. 339.

منها سواه»[١].

ومن الفريق الثانى «وليام باريت» الذى نظر إلى غموض هيدجر على أنه «أمر من أمور الترجمة، فلو قرأه المرء فى لغته الألمانية لاختفى هذا الغموض ...، ولو قارنا عباراته بعبارات «كانت» أو «هيجل» لوجدناها أكثر إحكاماً ودقة واختصاراً. إننا عندما نقرأ «هيجل» نستشعر أنه يتعمد الغوض تعمداً، فى حين أننا لا نحس هذا الشعور عندما نقرأ «هيدجر»؛ فهو يجاهد فى سبيل التواصل مع قرائه، وإن كان ثمة غموض فرجعه — من حيث الأساس — غموض فى الموضوعات التى يجابهها هيدجر، محاولا كشفها»[٢].

وفضلا عن هذا الدفاع من جانب باريت نقول: إن هيدجر لا يستهدف من وراء فلسفته أن تعطى القارىء إجابة واضحة عن الموضوعات التى يتناولها، بل يود — على العكس من ذلك — أن يستثار القارىء بالسؤال، ويكابد المشكلة مكابدة إلى حد الارتباك والحيرة إزاءها (أوليست الحيرة أو الارتباك مهمازاً للبحث الفلسفى كما قال أفلاطون وأرسطو من قبل؟). ثم إن من يطالب هيدجر بالوضوح والإفصاح هو فى الواقع يطالبه بالأجوبة، بل هو متسرع، لا يحب الانتظار الطويل الذى ينشأ من معايشة الأسئلة (المشاكل). ومعاناتها، إنه كما يقول متصوفة الإسلام: «يستعجل الفتح دون شرطه» الذى هو

---

(١) Heinemann, *Existentialism and Modern Predicament.* Harper Torchbooks, p. 86.

(٢) Barrett, W. (edi.), *Philosophy in the twentieth Century.* New York, V. III, p. 153.

المجاهدة والصبر والانتظار . يقول هيدجر فى آخر فقرة له من كتاب « مدخل إلى الميتافيزيقا » : « أن تكون قادراً على طرح سؤال معناه أن تكون قادراً على الانتظار حتى ولو العمر كله ؛ إن العصر الذى لا يعد شيئاً ما « حقيقياً » إلا ما هو سريع ، وإلا ما يمكن القبض عليه بكلتا اليدين ، مثل هذا العصر يعتقد أن طرح الأسئلة أمر غريب عن الحقيقة الواقعية « أمر « لا فائدة منه ولا عائدة » ، بيد أن الأعداد (الكم) ليست بذات أهمية . بل المهم هو الوقت المناسب ، والمعاناة الحقة

لأن الآلهة

الثاقبة النظر ، تكره

النمو الذى يجىء فى غير أوانه . (هلدرلن) » [1]

٢ — هيدجر « والوجود والزمان » [2] :

التحليل الذى يميز كتاب « الوجود والزمان » هو « تحليل الموجود الإنسانى » Daseinanalytik ، ويعتقد هيدجر أن هذا التحليل للموجود الإنسانى هو بمثابة الطريق المؤدى إلى فهم الوجود ذاته .

وقد استخدم فى تحليله للموجود الإنسانى المنهج الفنومنولوجى ،

---

(١) Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, trad. Fran. par Kahn, p. 221-222.

(٢) إعتمدنا فى عرض هذه النقطة على التلخيص الوارد فى كتاب Masterpieces of World Philosophy, New York

وعلى هذا أصبحت الفلسفة « انطوجيا فنومنولوجية ». الوجود مضمونها الأنطلوجى ، والفنومنولوجيا منهجها الذى تستخدمه لتوضيح معنى الوجود ، وتفسيره . لقد كان هيدجر تلميذاً لهوسرل ، اعتنق فى فترة من حياته « الفنومنولوجيا الترنسندنتالية » وشعارها الذى يستهدف « العودة إلى المعطيات ذاتها » . واعتناق هذا الشعار فيما يرى هيدجر كفيل بالقضاء على كل الصيغ المجردة ، والمفاهيم الجوفاء ويستبعد كذلك المشاكل الزائفة ، التى تحجب الظواهر والمعطيات بدلا من أن تكشفها .

ويحاول هيدجر باستخدامه المنهج الفنومنولوجى أن يعود إلى المعطيات المباشرة للخبرة ، وأن يصف هذه المعطيات كما تُظهر نفسها فى تكشفها الأولى البدائى البكر . واستخدام المنهج الفنومنولوجى فى تحليل الموجود الإنسانى يُظهر أول ما يظهر خبرة أساسية هى خبرة « الوجود فى العالم » ، فالإنسان يولد فى عالم من الاهتمامات العابرة . ويكتشف نفسه فى التزامه بالمشروعات العملية والشخصية ، وانغماسه فيها . وينبغى ألا تخلط مفهوم هيدجر عن العالم — وهو مفهوم وجودى فنومنولوجى — بالمفهوم الموضوعى عن العالم من حيث هو جوهر أو متصل من النقط المكانية ، فقد رأى هيدجر أن مفهوم ديكارت عن العالم باعتباره جوهراً ممتداً يتضمن تزييفاً للعالم ، باعتباره معطى من معطيات الخبرة المباشرة ، ذلك لأن العالم ما هو بالجوهر الممتد ولا بالحاوى المكانى الذى يوضع فيه الإنسان ، وإنما العالم مجال للاهتمام الإنسانى لا ينفصل عن هذا الاهتمام ، فلا عالم بدون إنسان .

وكما أن ظاهرة العالم يُزيفها فهم العالم كما لو كان جوهراً أو كيا نا

متموضعاً، فكذلك الأمر بالنسبة للموجود الإنسانى ، إنه يشوه ويزيف عندما يفسر بوصفه ذاتاً جوهرية . إن الإنسان ليس بالذات الايستملوجية « العارفة » المنعزلة التى تدرك وجودها أولا ، ثم تحاول بعد ذلك البرهنة على وجود العالم (كما فعل ديكارت) ، بل الإنسان يدرك العالم إدراكا أولياً فى خبراته واهتماماته المباشرة ؛ فالعالم بهذا المعنى مكون لوجود الإنسان ، ونتيجة لذلك قضى هيدجر على ثنائية الذات والموضوع التى سادت — بتأثير من ديكارت — التراث الفلسفى حتى الوقت الحاضر ، وحرر كذلك الذات من عزلتها ووحدانيتها فى العالم .

والوصف الفنومنولوجى لوجود الإنسان فى العالم يبين أن العالم منقسم إلى مناطق متعددة ؛ فهناك منطقة « البيئة » وهى التى تظهر خلال الأدوات أو الوسائل التى يستخدمها الموجود الإنسانى فى اهتماماته العملية ؛ فعالمى يظهر فى إحدى تجلياته كعالم أداتى ، فيه تكون الأدوات فى متناول اليد لتحقيق أعمالى ومشروعاتى المختلفة . والكلمة الألمانية Zuhandensein والتى يمكن ترجمتها إلى العربية « بالوجود العندى » أى ذلك الذى يكون عندى وفى متناول يدى — تدل على قابلية الأدوات للتناول ؛ بحيث تكون جزءاً مكملا لعالمى . لكن بيئتى تظهر أيضاً فى حالة « الوجود العينى » أو « الوجود الأمامى » Vorhandensein . أى ذلك الذى يكون أمام عينى ، وهى حالة تفتقر إلى القرب الوجودى الذى يتميز به « الوجود العندى » . ولقد ضرب هيدجر مثلا يوضح هاتين الحالتين للبيئة وهو مثل المطرقة وعملية الطرق ، ففى خبرة الإنسان البدائية الأولية بعالمه كانت المطرقة أداة يستخدمها فى عملية الطرق ، وظهرت المطرقة باعتبارها أداة أو وسيلة خلال عملية الطرق هذه . كان العلم والعمل وقتئذ

فى وحدة راحدة لا تنفصم ؛ فالعمل كان ضرباً من ضروب المعرفة ، وكانت المعرفة ضرباً من ضروب العمل ، ومع ذلك ففى وسع الإنسان أن « يُموضع » عالمه البيئى ، وينظر إلى المطرقة ، كما لو كانت موضوعاً فيزيقياً مجرداً من قيمته الأداتية . وعندما تصبح المطرقة مجرد موضوع أو شيء نستطيع عندئذ أن نتكلم عنها من حيث هى « موجود عينى » أمامى ، لا من حيث هى « موجود عندى » فى متناول يدى ، والمطرقة — وهى فى حالة « الوجود العينى » — تصبح موضوعا للنظر العلمى تحد وتعرف على أساس من خصائص الوزن والتركيب والحجم والشكل إلى آخر هذه الخصائص التى تكونها بوصفها جوهراً مادياً . وعندما نقول : إن المطرقة — من حيث هى أداة — ثقيلة الوزن ، فمعنى ذلك أن عملية الطرق ستصبح أكثر صعوبة . أما إذا قلنا : إن المطرقة من حيث هى موضوع ، ثقيلة الوزن فمعنى ذلك أن وزنها من الناحية العلمية كذ وكذ جراماً . إذن حالة « الوجود العندى » هى الحالة البدائية الوجودية البكر للإنسان ، التى جابه خلالها عالمه فى اهتماماته العملية .

أما حالة « الوجودالعينى » فهى حالة متأخرة تالية « للوجود العندى » ومشتقة منه ، وثانوية بالنسبة له .

وهناك منطقة « المحيط » Mitwelt فبيئة الإنسان لاتشمل عالمه كله فثمت منطقة أخرى إلى جانبها هى المحيط ذلك لأن عالم الإنسان عالم يشارك فيه الآخرين . والموجود الإنسانى موجود اجتماعى ، بل إن العزلة نفسها إن هى إلا ضرب من ضروب الوجود المعى Mitsein أى الوجود مع الآخرين . لكن الإنسان يعيش فى هذا العصر فى حالة

جماعية زائفة هي حالة « الإنسان المجهول الهوية » ، حيث يفقد إنسانيته ويتحول إلى موضوع أو شيء « موجود عيني » ، ويفقد بالتالي حريته الوجودية وهي تلك التي تمكنه من أن يجعل التواصل بينه وبين الآخرين أمراً ممكناً . الإنسان المجهول يتحرك داخل مجال للعادات والتقاليد السائدة في الحياة ، حياة كل يوم ، معياره التوسط في الأمور ، فالتوسط قاعدته الذهبية ، التي يطبقها على كل شيء ، وفي كل مشكلة ويتميز أيضاً بأنه منفتح على الجمهور ، يتكيف مع مطالبه وآرائه ، فيتخلى عن الالتزام الشخصي ، وعن التقرير المسئول ، ذلك أنه أصبح صورة طبق الأصل من هذا الكائن بلا اسم « الجمهور » أو الناس يفكر كما يفكرون ، ويعمل كما يعملون .

والمخلوق الإنساني مخلوق مهتم ، علاقته بعالمه البيئي هي علاقة اهتمام عملي ، وعلاقته بالعالم الجماعي علاقة اهتمام شخصي . إن الاهتمام هو العامل المحدد لوجود الموجود الإنساني . ولقد وجد هيدجر أسطورة تعبر عن فكرته تلك وهي أسطورة تنسب إلى هيجينوس Hyginus جامع الميثولوجيا اليونانية ، وتحكي أن الاهتمام كان يمر عبر نهر من الأنهار فرأى بعضاً من الطمي ، فأخذه وبدأ يشكله في صورة تمثال ، وبينما هو يتأمل التمثال ظهر جوبيتر ، فتوسل إليه أن يمنح ما قد صنعه روحاً ، فلبي جوبيتر طلبه لكن عندما أراد الاهتمام أن يطلق اسمه على التمثال احتج جوبيتر على ذلك ، وطالب بأن يطلق اسمه هو على هذا التمثال ، وبينما كان جوبيتر والاهتمام يتنازعان حول الإسم ظهرت الأرض وطالبت هي الأخرى أن يكون اسمها هو الذي يطلق على التمثال ؛ لأنها هي التي قدمت قطعة من جسدها (الطمي) للاهتمام . احتكمت الأطراف المتنازعة

إلى ساتورن (الزمان) Saturn وجعلته حكما فى القضية ، وقد قرر ما يلى : أنت يا جوبيتر ، بما أنك قد وهبت الروح للتمثال ، ونفخت فيه من روحك فستأخذ روحه عند الموت ، وأنت يا أرض : بما أنك قدمت الجسد ، فعند موته ستستقبلينه من جديد . لكن الاهتمام بما أنه هو الذى صنعه ، فسيحتفظ به طول حياته . وبما أن ثمت نزاعاً حول الإسم فسموه بإسم (الإنسان) "homo" ، لأنه من التراب humus صُنع .

وهذه الأسطورة تبين كيف أن الإنسان مصدره وأصله فى الاهتمام الذى سيسرى فى دمه ، طالما كان حياً وتبين الأسطورة كذلك أن الزمان هو صاحب القرار النهــــائى فيما يختص بطبيعة الإنسان ؛ فالزمانية تمدنا بالأساس الأنطلوجى لهذا المخلوق الذى صنعه الاهتمام .

ومهمة الأنطلوجيا هى وصف الخصائص المكونة للموجود الإنسانى ، الذى حُدِّد بوصفه اهتماماً . والخصائص الأساسية الثلاث للموجود الإنسانى هى الواقعية ، والوجود الماهوى ، والسقوط .

فواقعية الموجود الإنسانى تدل على وجوده الملقى هناك ، متروكا وحده ، خلى بينه وبين عوامل الصدفة التى خلقته من قبل ، يكتشف — وهو يمارس اهتماماته — أنه حقيقة واقعة بين غيرها من الحقائق الواقعية ، وأنه جزء من اهتمام زائل ، منغمس فى مواقف مفروضة عليه فرضاً ، عليه أن يوجد فيها طالما هو موجود . ونستطيع أن نجد فى تحليل هيدجر للواقعية دلالة الزمانية من حيث هى المعنى الأنطلوجى للاهتمام ؛ فالواقعية تعبر عن قصدية الماضى ، واتجاهيته .

والخاصية الثانية هي الوجود الماهوى ، وتدل على تكشف الإنسان لنفسه ، بوصفه مشروعاً وإمكانية ، فالإنسان ليس ما كانه فحسب ، بل هو أيضاً ما سيكونه . والإنسان يجد نفسه ملقى فى هذا العالم ، لكنه أيضاً يستشعر الحرية والمسئولية والقدرة على تغيير هذا العالم ، إن هيدجر هنا ليفهم الموجود الإنسانى على أساس إمكانياته فى المستقبل وكما أن جذور « الواقعيـــة » ضاربة فى الماضى فكذلك « الوجود الماهوى » جذوره من الناحية الزمانية كامنة فى المستقبل .

أما « السقوط » فيدل على ميل الإنسان نحو فقدان ذاته الحقيقية فى خضم مشاغله الحالية ، واهتماماته الوقتية ، فاصلا نفسه عن ماضيه . الإنسان الساقط هو مجرد حاضر ، منسحب من ذاته الشرعية الأصلية ، التى تشمل ماضيه ومستقبله على السواء . ويتمثل السقوط عند هيدجر فيما ينزلق اليه الإنسان من ثرثرة وحب استطلاع .

على هذا تكون الواقعية والوجود الماهوى والسقوط هى الخصائص الثلاث المكونة للوجود الإنسانى . ولهذه الخصائص جذور فى آنات الزمان الثلاثة : الماضى والحاضر والمستقبل .

بيد أن اهتمام هيدجر بتحليل الموجود الإنسانى فى كتابه « الوجود والزمان » كان بمثابة النافذة التى يطل منها على الوجود : اهتمامه الأكبر والأساسى ، لذلك تخلى هيدجر بعد « الوجود والزمان » عن تحليل الموجود — إنسانياً كان أو غير إنسانى — ليتفرغ لتحليل الوجود .

٣ — هيدجر والميتافيزيقا :

فى سنة ١٩٢٩ ألقى هيدجر فى جامعة فرايبورج محاضرة افتتاحية

بعنوان « ما الميتافيزيقا ؟ » ، وذلك بمناسبة توليه كرسى الفلسفة خلفاً لأستاذه هوسرل ، ولقد اتخذ من « العدم » موضوعاً يوضح به ، ومن خلاله ماهية الميتافيزيقا . وهذا التناول قد يثير السؤال التالى : لماذا اختار هيدجر « العدم » وهو الفيلسوف الذى جعل مقصده الأسمى تنبيه الأذهان إلى الوجود ؟

يعتقد هيدجر أن مشكلة العدم مرتبطة بمشكلة الوجود ارتباطاً وثيقاً لا ينفصم ، بل إننا لن نصل إلى مشكلة الوجود إلا عن طريق مواجهة مشكلة العدم أولا . هذا فضلا عن أن هيدجر ينظر إلى العدم والوجود نظرة من شأنها أن تجعلهما شيئاً واحداً ، فالعدم عنده ملازم للوجود ، داخل فى نسيجه ، لا ينفصل عنه ، وذلك لأن الإنسان عند ما يرى الوجود يفلت منه لا بد له أن يتوقف قليلا عن السعى وراءه . يتوقف ليعجب من هذا الوجود اللعوب . وفى هذه الوقفة يكون الإنسان نهباً لتيارين أو لحركتين ، حركة تدفعه من داخله وتدعوه إلى السعى وراء الوجود والتقدم إلى الأمام ، وحركة أخرى عكسية آتية من دفع الوجود له . وهذه الحركة الثانية تكون مصاحبة لحركة انحسار الوجود عنه . ووجود هاتين الحركتين فى نفس الإنسان يؤدى إلى انقسام نفسه ، لأن الذبذبة الناتجة عن هاتين الحركتين العكسيتين تخلف فراغاً فى نفس الإنسان ، وتجعله يتمثل العدم أمامه .

لكن هل السلب المنطقى (كأن أقول ا ليست ب) هو مصدر العدم ، أم أن العكس هو الصحيح ؟ . يرى هيدجر أن العدم هو مصدر السلب المنطقى ، بل إن السلب المنطقى نفسه ما هو إلا مظهر واحد من مظاهر السلوك السالب المتعددة ، وهو السلوك الذى يقوم — من

الناحية الأنطلوجية — على العدم ، ويذهب هيدجر إلى أن العدم ينكشف لنا ، لا عن طريق الاستدلال المنطقي بل من خلال حالات القلق التي نعانيها ونكابدها . إننا من خلال القلق نستشعر تناهي وجودنا ، وأننا مخلوقات جعلت للموت الذي يبدأ بمجرد أن نولد ، بحيث يكون من الممكن أن نموت في أي وقت ، والتفكير في احتمال وقوع الموت في أية لحظة هو الذي يقنع الإنسان دائماً بعدم جدوى حياته ، وبأنها عدم .

وقد حدد هيدجر الميتافيزيقا بأنها ذلك الضرب من التساؤل الذي يتعدى الموجودات ويتجاوزها ، من أجل أن يسترجعها ويتذكرها في حقيقتها وكليتها الكاملتين . والمصطلح التقليدي الذي يطلق على هذا الضرب من « التساؤل المتجاوز » هو مصطلح « العـــلو » ، فبدون « العلو » أي بدون البحث الميتافيزيقي تصير المعرفة والتعلم كلاهما مجرد تسجيل وتصنيف إحصائي للمعطيات والبيانات .

إن البحث الميتافيزيقي ـ فيما يقول هيدجر ـ ليبدأ بالسؤال التالي : « ما وجود الموجودات ؟ » . هذا التساؤل يجعل الإنسان في النور ، فبه يتسع أفقه اتساعاً لا حد له ، وبه يحصل التاريخ والحضارة كلاهما على أساس ثابت أصيل . وهذه العملية التساؤلية فريضة واجبة على كل مفكر صادق ، عليه أن يقوم بها على الدوام .

وفي سنة ١٩٤٣ أضاف هيدجر ملحقاً إلى بحثه « ما الميتافيزيقا ؟ » تناول فيه التفرقة بين العلم أو الإحصاء العلمي (الذي يسميه « إرادة القوة ») والفلسفة أو التأمل الميتافيزيقي . وقد ميز بينهما على أساس أن في ميدان التأمل الميتافيزيقي لا يمكن للمشاكل التي يتناولها الفيلسوف

بالتحليل والتفسير أن تكون « موضوعات » ، بالمعنى الذى يقصده المرء حينما يتحدث عن موضوعات البحث العلمى . والسبب فى ذلك أن الميتافيزيقى عندما يبحث المشاكل الميتافيزيقية يكون وجوده نفسه متضمناً فى هذا البحث ومستغرقاً فيه . أى أنه عندما يتساءل ، لا يستطيع بأى حال من الأحوال أن يخطو خارج وجوده الخاص . ولا خارج الوجود العام ، لكى يحقق ما يسمى « بالموضوعية العلمية ».

ويختم هيدجر بحثه عن ماهية الميتافيزيقا بوصف للفيلسوف الحق فى باعتباره هذا المرؤ الذى يستجيب — عن إخلاص وطواعية — إلى « نداء الوجود » . المرؤ الذى يوقف حياته على مشاهدة حقيقة الوجود واعتناقها . فبهذا الموقف من جانب الفيلسوف ، وبهذا الموقف وحده يستطيع أن ينجح فى أن يزكى فى نفوس الآخرين مزية الاستقلال فى الرأى ، والإخلاص له . والفيلسوف الحق والشاعر الحق يجاهدان فى سبيل العثور على الكلمة التى تكشف عن حقيقة الوجود . وقد يتسبب «القلق » الذى يشعر الإنسان بالعدم ، فى أن يستمع إلى هذه الكلمة ، فى جو من الصمت المطبق ، لأن العدم حجاب الوجود وستاره .

والجدير بالذكر أن الفيلسوف الوضعى المنطقى كارناب ، قد أورد فقرات من بحث هيدجر هذا ، ليدلل على ما تذهب إليه مدرسة المنطق الوضعى — أو مدرسة التجريبية العلمية كما تسمى أحياناً — من أن الميتافيزيقا مبحث واجب حذفه ، لأنه يتضمن عبارات فارغة من المعنى . ومعنى « المعنى » عندهم الخبرات الحسية ؛ فكل عبارة لا تشير إلى وقائع حسية ملموسة ، هى عندهم فى حكم العبارة الزائفة الفارغة . ونحن تمهيداً

للرد على كارناب نورد أولا الفقرات التى اختارها من «ما الميتافيزيقا؟» ثم نقده لها. يقول: «كتب هيدجر فى بحث له بعنوان «ما الميتافيزيقا؟» ما نصه: ينبغى أن لا ندرس شيئاً سوى الوجود، فخارجه — لاشىء الوجود وحده وما وراءه — لا شىء. الوجود وما فوقه — لا شىء. لكن ما هذا! «اللاشىء» (أو العدم)؟ هل هناك «عدم» لمجرد أن هناك «لا» السالبة؟. أم على العكس، السلب لا يكون إلا لأن هناك العدم يسبقه؟ نحن نقرر هذا: إن العدم متقدم على «لا» النافية. والسلب... أين نبحث عن «العدم»؟ كيف نجد «العدم»؟ كيف نعرفه؟ ... القلق يكشف العدم ... ما هذا العدم؟ الحق أن العدم نفسه معدوم؟».

ويتلخص نقد كارناب فى أن عبارات هيدجر السالفة الذكر تشبه العبارات المألوفة لنا فى حياتنا اليومية فى بنائها اللغوى فقط، لكنها تختلف عنها فى أنها تدور حول كلمات لا تشير إلى وقائع ملموسة فنحن مثلا نسأل فى لغتنا العادية: ماذا هناك فى الخارج؟ فنتلقى الجواب: هناك فى الخارج شجرة، وقد نتلقى جواباً آخر هو: هناك فى الخارج لا شىء. وعند كارناب أن هيدجر يضع على نفسه أسئلة من هذا القبيل لكن إجاباته تندس فيها كلمات زائفة وينظر إليها على أنها حقيقية. مثل كلمة «لا شىء» أو «العدم». فهو يسأل: ماذا هناك خارج الوجود؟ فيقول: لا شىء. هنا ينظر إلى كلمة «لا شىء» كأنها كلمة حقيقية تدل على شىء موجود فى الخارج، لدرجة أنه يمضى فى السؤال ويقول: أين نبحث عن «العدم»؟ كيف نجد «العدم» كيف نعرفه؟

وينتهى كارناب إلى القول بأن وجود « الكلمة » ليس دليلا فى حد ذاته على وجود « مسماها » ، فوجود كلمة « عدم » ليس معناه أن العدم موجود فى الخارج ، وإلا وقعنا فى تناقض منطقى(١) .

ونقد كارناب هذا متهافت منذ البدء ، لأنه يتخذ من المنطق معياراً للحكم على قضايا هيدجر ومشكلاته ، التى تستعصى على هذا المنطق ، بل إن كل نقد من هذا القبيل غير جائز ، لأن مشاكلاً كالعدم والوجود ، يلفها الغموض والإلغاز . وهيدجر نفسه — كأنه كان يتنبأ بمثل هذا النقد — ينهنا ، فى نفس البحث ، إلى عدم جدوى تطبيق ما سماه « بالمنطق العام » على مشكلة العدم . يقول : « إن السؤال والجواب فيما يتعلق بالعدم يلفهما الإلغاز والغموض . ومبدأ عدم التناقض المنطق — الذى يستخدم على نحو عام — إذا طبق ، فلن يجعل للسؤال عن العدم قائمة » .ولو سلمنا بذلك ، لاتنفى التناقض الذى ينسبه كارناب إلى عبارة « العدم موجود » التى يقولها هيدجر . هذا فضلا عن أن العدم ، « واقعى بمعنى ما من المعانى ، فمن الأمور الواقعية (اى الحقيقية) أن هناك أشياء معينة لا وجود لها ، مثلا ، ورقة مالية بمائة جنيه فى حافظة نقودى . وإسمى فى قائمة المقبولين (لوظيفة معينة) . فهذا العدم ما هو إلا غياب أو نقص ، ومن ثم يتعلق بمقولة السلب . لكن العدم ، من الناحية الفنومنولوجية ، أى من جهة خبرتنا ، يتبدى لنا وكأنه حقيقة وضعية إيجابية . فليس الألم فحسب ، بل وغياب لذة ما أو نجاح ما كذلك ، أى عدمهما يتركان فينا إنطباعاً

---

(١) Carnap : La Science et la Métaphysique, p. 34-37.

بشىء واقعى حقيق . وكذلك الظلام لا يدرك على أنه عدم النور ، بل على أنه شىء ملموس تبلغ كثافته حداً يجعلنا نقول أحياناً . الدنيا ظلام ظلاماً يقطع بالسكين (أى كأن الظلام شىء مادى يُقطع) ، وكذلك نقول : « هناك صمت ثقيل »(١) . وإذا توقفت — وهذا المثل ضربه سارتر — سيارتك عن السير ، وفتحت مقدمتها ووقفت أمام الآلة (أو الموتور) متسائلا : هل يوجد به خلل أم لا ؟ فان تساؤلك هذا يتضمن عدم وجود خلل فى (الموتور) ، ومعنى ذلك أن تساؤلك يتضمن وجود العدم فى (الموتور) وقيامه فيه قياماً موضوعياً ، وذلك لأنك تتوقع أن لا تجد شيئاً أى خللا أو — والمعنى واحد — لأنك تتوقع أن تجد لا شيئاً ، أو لا خللا ، أو عدماً فى الموتور .

ومما يجدر ذكره فى هذا المقام أن بعض المتكلمين الإسلاميين ، وبالذات بعض المعتزلة كالقاضى عبد الجبار قد ذهبوا إلى « أن المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق »(٢) . ولهم فى ذلك مباحث كثيرة موجودة بالتفصيل فى كتاب « المواقف » للايجى ، وبايجاز فى « محصل أفكار المتقدمين » للرازى .

٤ — هيدجر والنزعة الإنسانية :

كتب هيدجر « رسالة فى النزعة الإنسانية » إجابة عن أسئلة وجهها إليه الباحث الفرنسى « جان بوفريه » — وهو أحد المترجمين لكتاب « ما الفلسفة ؟ » إلى الفرنسية — فى مقابلة تمت بينهما فى

(١) Foulquie : *L'action*..., Paris, p. 353.

(٢) الرازى : « محصل أفكار المتقدمين » . طبعة الخانجى . مصر . ص ٣٧ .

١٠ نوفمبر سنة ١٩٤٦ . وهى رسالة توضح بعض المصطلحات والمفاهيم التى استخدمها هيدجر فى كتاباته المختلفة ، ولا سيما فى كتابه الأكبر « الوجود والزمان » وتفند فى نفس الوقت بعض الاعتراضات والتهم التى وجهت إليه من النقاد .

ويؤكد فى بداية الرسالة ، الإختلاف الأساسى بين التناول العلمى للحقيقة والتناول الفلسفى لها ، فالفلسفة الحديثة — كما يعتقد — تملكها خوف جارف من أن تفقد هيبتها وقيمتها لو لم تجعل من نفسها « علمية » . لكن مثل هذا التحول لابد أن يتضمن تنازلا عن ماهية التفكير الحقة . ويتساءل هيدجر : « هل من العدل أن نصف المحاولة التى تعيد الفكر إلى أساسه وأصله « باللامعقولية » ؟ .

ويشير — فى جوابه عن سؤال بوفريه : « كيف يمكننا الحفاظ على المعنى الحق للإنسانية » ؟ — إلى أن الإنسانية تتعلق بماهية الإنسان أو طبيعته . لذلك ، فمن الممكن للإنسان homo أن يصبح إنسانياً humanus من جديد . على هذا ، لا بد للتفكير الإنسانى أن يلتزم بأن ينقل الإنسان من حالة وجوده اللاإنسانى إلى حالة الوجود الإنسانى الأصيل .

إذن ، إنسانية "humanitas" ، الإنسان تعتمد على ماهيته . لكن ، كيف يمكن تحديد الماهية الإنسانية تحديداً صحيحاً ؟ . اعتقد كارل ماركس أنه اكتشف الماهية الإنسانية فى « الإنسان الاجتماعى » . فحاجة الإنسان ومطالبه هى عنده مكفولة ومضمونة فى المجتمع وبالمجتمع . ويحدد المسيحى إنسانية الإنسان باستخلاصها من الألوهية . فالإنسان

ـــ تبعاً لعقيدة المسيحية فى الخلاص ـــ « ابن الله » يستمع إلى نداء الأب عن طريق الإنسان المتجسد فيه الرب ، ويسير وفقاً لهذا النداء وعلى هداه . إن الإنسان ـــ فى العقيدة المسيحية ـــ ليس منتمياً إلى هذا العالم ، طالما أن « هذا العالم » مجرد معبر إلى الحياة الأخرى والعالم الآخر .

وإذا حددنا النزعة الإنسانية بأنها المحاولة التى تمكّن الإنسان من أن يكتشف فى الحرية إنسانيته أو كرامته الإنسانية ، فعندئذ هناك ضروب من النزعات الإنسانية مختلفة على قدر ما هنالك من مفاهيم للحرية مختلفة . وكل نزعة إنسانية من هذا القبيل نلتمس أساسها فى الميتافيزيقا ، بمعنى أنها تفترض معرفة عامة بماهية الإنسان افتراضاً سابقاً . لكن هل يسير تساؤلنا على الطريق السليم عندما يحاول أن يفهم الماهية الإنسانية وأن يحددها بإرجاعها إلى ماهية النبات والحيوان ، وبأن يضيف إلى ذلك شيئاً « إنسانياً » ؟ . هل يعد تحديد الإنسان بأنه «حيوان عاقل ، تحديداً كافياً وشاملا؟ » . إن هيدجر ليعتقد أن مثل هذا التحديد التقليدى يتضمن تقليلا من قيمة الماهية الإنسانية . فالميتافيزيقا التقليدية تنظر إلى الإنسان على أساس أنه « إنسان حيوانى homo animalis » ، لا على أساس أنه إنسانى أصلا .

إن أخطاء النزعتين: الطبيعية والبيولوجية لا يُقضى عليها ـ فى نظر هيدجر ـ بأن نضيف إلى ماهية الإنسان الفيزيقية والفسيولوجية روحاً خالدة ، ولا بأن ننسب إلى هذه الروح وجوداً شخصياً . والقول بأن الفسيولوجيا والكيمياء فى استطاعتهما أن يبحثا الانسان بحثاً علمياً ،

بوصفه كائناً عضوياً طبيعياً ،قول لا يثبت أن الماهية الإنسانية متوقفة على هذا الجسم العضوى ، المحلل تحليلاً علمياً ، ومشروطة به .

ويذهب هيدجر إلى أن التحديدات « الانسانية » للإنسان فشلت جميعها فى أن تحفظ للإنسان كرامته الحقة . ولقد بين فى كتاب «الوجود والزمان » نقائص هذه التحديدات ، ولذلك فموقفه الفلسفى فى هذا الكتاب يمكن أن نصفه بأنه موقف « مضاد للنزعة الانسانية » . لكن ليس معنى هذا أن موقفه « لا إنسانى » . فموقف هيدجر مضاد للنزعة الانسانية لأن « النزعة الانسانية » — فى الاستخدام الجارى الشائع لهذا المصطلح — لا تأخذ فى الاعتبار — بما فيه الكفاية — إنسانية الانسان ، ولا تقدرها حق قدرها .

الإنسان — كما تبين من « الوجود والزمان » — ملقى فى حقيقة الوجود. لذلك ، ففى وجوده الخارجى لابد أن يكون حارساً للوجود. وفى نور الوجود لا بد للأشياء الموجودة أن تتبدى وتظهر فى كامل ماهياتها . وهل يدخل وكيف يدخل الله التاريخ والطبيعة فى نور الوجود ؟ هذا سؤال ليس من شأن الإنسان ، ولا يقدر أن يبدى فيه رأياً . فالإنسان ما هو إلا « راع للوجود » وحسب .

لكن ، ما الوجود (das Sein) ؟ يجيب هيدجر بأنه ليس بالله ولا بالأساس أو السبب للعالم (Weltgrund) ، إنه أوسع وأشمل من كل شىء موجود (das Seiende) . لكنه ، مع ذلك ، أقرب إلى الإنسان من أى موجود آخر ، سواء أكان هذا الموجود صخرة أو حيواناً أو عملا فنياً أو حتى الله نفسه . لكن هذا «الأقرب»

أصبح فى هذا العصر « الأبعد » ، لأن الإنسان الحديث قد قطع علاقته بالوجود فى تراثه وصفائه وبكارته . وهذا التجافى عن دار الوجود والإنابة إلى دار الموجود قد جعل من الإنسان الحديث كائناً بلا جذور غريباً عن العالم وعن نفسه ، يتحرك فى فراغ العدم . وعندما ينسى الإنسان حقيقة الوجود وسط خضم الموجودات والدهماء ينفصم وجوده ولا يتكامل . ويرى هيدجر أن فى القرب من الوجود ، وفى هذا القرب وحده ، نستطيع حقاً أن نسأل وأن نقرر ما إذا كان الظلام سيظل منتشراً على العالم أم أن نور المقدس سيشرق عليه مرة ثانية ، وأن عهداً من التجلى الإلهى والاشراق سيصبح من جديد أمراً ممكناً . « أو كيف يتسنى للإنسان الحديث أن يتساءل عما إذا كان الله قريباً هو أم مبتعداً عن العالم ، أو كيف يتسنى له ذلك وهو يرفض التفكير فى هذا النطاق الذى فيه وحده يمكن لهذا السؤال أن يُسأل ؟ ... وعلى كل حال ، فهذا النطاق هو نطاق المقدس » .

ويبدو لهيدجر « أن النزعة الإنسانية الحقة هى تلك التى تفهم إنسانية الإنسان فهما يقوم على أساس من قربه إلى الوجود ، ومن وجوده الخارجى قرب الوجود ، ومن همه بالوجود وعلى الوجود . والمعنى الحق بنزعة الإنسانية ، يمكن أن نحفظه عن طريق إعادة تحديد المصطلح. وإعادة التحديد تتطلب أولا فهما أعمق وأدق لماهية الإنسان ولوجوده هناك Dasein . وهنا يظهر سؤال هو : ما إذا كانت النزعة الإنسانية التى نحددها تحديداً يعارض النزعات الإنسانية الأخرى فى التاريخ ستحتفظ بنفس الإسم أم لا ؟ » .

هذا السؤال أتاح لهيدجر الفرصة لأن يجيب على النقاد الذين اتهموه ليس فقط بالدعوة إلى نزعة مضادة للإنسانية ، بل بنزعة لاإنسانية ، والذين أضافوا إلى ذلك تهماً أخرى منها : اللامعقولية ، والإلحاد ، والعدمية .

يقول هيدجر ما نصه : « لأننا تكلمنا ضد « النزعة الإنسانية » - قالوا (أى النقاد) إننا ندافع عن الاتجاه اللا إنسانى ، وإننا نمجد الوحشية والهمجية . فما هو أكثر « منطقية » (عندهم) من القول بأن الذى يضاد « النزعة الإنسانية » يكون قائلا « باللا إنسانية ؟ » .

« ولأننا تكلمنا ضد « المنطق » ، ذهبوا إلى أننا نطالب بأن يُنبذ التفكير الصارم الدقيق ، وأن نُحل محله عشوائية العواطف والدوافع اللامعقولة . فما هو أكثر « منطقية » ، من القول بأن الذى يتكلم ضد « المنطق » يدافع عن اللامنطق ؟ » .

« ولأننا تكلمنا ضد « القيم » ، أعلنوا فزعهم من فلسفة تحتقر أسمى خيرات الإنسانية . فما هو أكثر « منطقية » من أن تفكيراً ينكر « القيم » لابد وأن يسلم بأن الكل هباء وقبض الريح ؟ » .

« ولأننا قررنا بأن وجود الإنسان ما هو إلا « وجود — فى — العالم » ، اعتقدوا بأنهم قد اكتشفوا أننا أنزلنا الإنسان إلى مجرد مخلوق من مخلوقات هذا العالم الأرض الدنيوى ، وأننا قد انغمسنا — بالتالى — فى الفلسفة الوضعية . فما هو أكثر « منطقية » من القول بأن الذى يقرر « عالمية الإنسان ودنيويته » ينكر « العالم الآخر » الروحى ؟

« ولأننا نبهنا الأذهان إلى قول نيتشه : « إن الله قد مات » ، أعلنوا أننا نُعلِّم الإلحاد وندعو إليه . فما هو أكثر « منطقية » من القول بأن الذى يكابد « موت الله » (فى العصر الحاضر) هو إنسان لا رب له على الإطلاق ؟ » .

« ولأننا تكلمنا فى كل هذه الأمور ضد ما تحسبه الإنسانية مقدساً أُتهمنا بتعليم « عدمية » هدامة ، غير مسئولة . فما هو أكثر «منطقية» من القول بأن الذى ينكر حقيقة الأشياء الموجودة ، والموجودات ، يضع نفسه فى صف اللاوجود ، وينظر إلى « العدم » على أنه هو المعنى الوحيد للحقيقة ؟ »(١).

---

(١) من هؤلاء النقاد الذين اتهموا هيدجر بالثورة ضد المطلق والقيم والدين « هانيمان » الذى كتب فصلا نقدياً عنوانه « التحدى البطولى » فى كتابه « الوجودية وأزمة العصر » قال فيه : إن هيدجر يختار إمكانية واحدة يسير وفقاً لها ويرسم على ضوئها خطوط تفكيره . وهذه الإمكانية هى التحدى . التحدى — أولا — لكل الفلاسفة الذين جاءوا قبله منذ أفلاطون حتى هيجل ، لأنهم يقيمون الميتافيزيقا على الذات ، سواء كانت هذه الذات عقلا أو وعياً أو إرادة . وبناء على هذا ينظرون إلى الوجود على أنه مقدود على قد الذات . وذلك عند هيدجر تشويه للوجود وتحويله إلى مجرد موضوع . وهو يريد الوجود كما هو . . منفتحاً ، ذلك أن انفتاح الوجود هو الحقيقة .

ثانياً — التحدى للمنطق بجميع صوره . فقد رفض فى بحثه : « ما الميتافيزيقا ؟ » أن يكون السلب المنطق مصدراً للعدم ، وذهب إلى العكس من ذلك فنظر إلى السلب على أنه مظهر واحد من مظاهر السلوك السالب الناشئة عن العدم .

ثالثاً — التحدى للقيم والثورة عليها ، سواء كانت هذه القيم دينية أو أخلاقية أو جمالية . وثورته ليست من وجهة نظر الذات الإنسانية التى ترى وجودها خالياً من القيم ، بل هى ثورة باسم الوجود ومن أجله ، فالقيمة ما هى إلا من مخلوقات =

«ما الذى يحصل هنا ؟.. إنهم ينقدون — بواسطة المنطق والعقل — على أساس أن ما ليس بموجب فهو سالب بالضرورة . وهم متشبعون بالمنطق تشبعاً يجعلهم يرمون بالسلب كل ما يجرى ضد الخول المألوف للتفكير ... لكن هل الـ « ضد » الذى يقوم فى وجه الآراء المألوفة المتفق عليها معناه السلب الخالص ؟ » .

« إن تقديم الحجج ضد المنطق التقليدى معناه ببساطة توجيه الانتباه نحو هذا « اللوغوس » الذى تجلى منذ القدم فى تاريخ الفكر الإنسانى . إذ ما نفع « نظم المنطق » كلها طالما ظلت غير ملتفتة إلى مهمة البحث فى ماهية « اللوغس » ؟ » .

« وحجاجنا ضد « القيم » لا يبغى إثبات أن كل تلك الأمور التى يشار إليها عادة على أنها « قيم » مثل الثقافة والفن والعلم والكرامة الإنسانية والعالم والله ، إلى آخره ، هى أمور وموجودات لا قيمة لها

= الذات التى تحاول أن تجعلها موضوعاً ، وتحاول أن تجسدها كعوض عن فقدان الوجود . وهاتان المحاولتان للقيم تحجبان الوجود الحق وتحرمانه وقاره وجلاله .

وأخيراً ، التحدى لله . إن فلسفة هيدجر القومية دليل حى على « ليل أوربا » أو كما يقول « ليل العالم » وهو تعبير عن حال العصر الذى تموت فيه الآلهة القديمة ولما تولد بعد الآلهة الجديدة . فإله عصرنا قد مات ، ولما يولد بعد الرب الجديد القادر على بث روح التواصل بين بنى الإنسان ، الواهب للوجود المعنى والجلال .

ويذهب هاينمان إلى أن هيدجر مثله مثل الذى يحاول القفز على ظله ، أو هو كالقطة التى تحاول الإمساك بذيلها . ولما كان ذلك مستحيلا ، فستحيل كذلك الهرب من الذاتية ومن التفكير المنطقى ومن التقييم ومن الله .

Heinemann : *Existentialism and Modern Predicament*, p. 84-108.

أنظر عرضا لهذا الكتاب فى مجلة « المجلة » عدد ٦٧ سنة ١٩٦٢ .

والأخرى أن ندرك وأن نفهم أننا — ونحن إذ نعد هذه الأمور والموجودات قيماً — نحرمها من قيمتها . فتقييم شيء ما على أنه «قيمة» يرد هذا الشيء أو الموجود المقيم إلى مجرد موضوع للتقييم الإنسانى ... إذن ، كل تقييم سواء كان موجباً أو سلبياً ، ما هو إلا عملية « تحويل الشيء إلى ذات » . والقول بأن الله هو « القيمة العليا » معناه الحط من ماهية الله ، ذلك أن التفكير فى الله من جهة « القيمة » هو أعظم تجديف على الله يمكن تصوره . إذن ، الكلام ضـــد « القيم » معناه الإحتجاج ضد الذاتية ، ومواجهة الفكر بنور حقيقة الوجود » . أى أن هيدجر يرى أن القيم أوهام من صنع الذات التى تستعيض عن وجودها بهذه القيم أو الأوهام ، وغربة الإنسان لا تنشأ إلا عندما تبتلعه هذه الأوهام الذاتية ، وعندما يبتعد عن ملكوت الوجود الذى لم يكن قط كما تصورته الذات أن يكون ، مقدوداً على قدها .

« وعبارة : إن ماهية الإنسان تقوم على « وجوده — فى — العالم » لا تتضمن تقريراً يتعلق بما إذا كان الإنســـان موجوداً دنيوياً هو أم أخروياً ، بأى معنى من المعانى اللاهوتية الميتافيزيقية . وفى هذا التحديد لماهية الإنسان ووضعه لم يُذكر شيء على الإطلاق يتعلق بوجود الله أو عدم وجوده » .

ويختم هيدجر رسالته فى النزعة الإنسانية بقوله : إن التفكير فى حقيقة الوجود هو نفسه التفكير فى إنسانية الإنسان الإنسانى . ولكن ، إذا كانت إنسانية الإنسان كامنة فى الفلسفة ، أفلا يكون من الضرورى أن نضيف إلى المعرفة بالوجود (الأنطلوجيا) إرشادات عامة للفعل

والعمل (الأخلاق) ؟ . مما لا شك فيه أن الإنسان فى عصر التكنولوجيا هذا الذى نعيش فيه ، قد فقد إنسانيته وشخصيته فى خضم الجماهير ، أو الناس ، هذا الكائن بلا وجه . ولن يرجع إلى حالته السوية الإنسانية إلا بتنظيم أخلاقى لأعماله وأفعاله .

« الإنسان ، بقدر ما هو إنسان ، يسكن فى جوار الله » . هذه عبارة لهرقليطس أوردها هيدجر . ولكى يبث المعنى فى هذه الكلمات ذكر الأقصوصة التى حكاها أرسطو عن هرقليطس وهى : أنه تكلم ذات مرة إلى قوم من الغرباء جاءوا لرؤيتـــه . وقد لاحظوه — وهم يقتربون منه — جالساً يتدفأ عند فرن مخبز ، فتوقفوا عن الاقتراب مندهشين . وعندما لاحظ هرقليطس ترددهم شجعهم على الاقتراب منه قائلا : « وهنا أيضاً الآلهه حاضرون » .

ولقد تراجع الزوار الغرباء — كما يفسر هيدجر هذه الأقصوصة — عندما رأو المفكر الكبير . لقد توقعوا أن يجدوه محاطاً بمظاهر العظمة والأبهة التى تحمل أمارات التفرد والاستثناء . توقعوا أن يجدوه غارقاً فى بحار الفكر والتأمل العميق . وما الذى وجدوه ؟ مكاناً بيتياً مطروقاً عاماً ، وفرناً يخبز فيه العيش ، وإنساناً عادياً — فيلسوفاً يتدفأ . وعندما لم يجد الزوار شيئاً ذا بال يثير الانتباه فقدوا كل رغبة فى التقدم والاقتراب منه . وحاول هرقليطس — حينما لمح فى وجوههم خيبة الأمل — أن يشجعهم فقال لهم — حاثاً على الدخول — : « وهنا أيضاً الآلهة حاضرون » .

يريد هيدجر أن يقول : إننا مثل زوار هرقليطس ، تعودنا أن

ننظر إلى التفكير الفلسفي كأنه أمر فريد غير مألوف ولا ميسور ، إلا للمتخصصين وأهل الذكر ، وتعودنا كذلك على قياس الفعل الخلق بإنجازاته العملية الناجحة . لكن ما هو المقياس الحقيق للفكر ؟ ومع أى قانون أو معيار يتوافق الفعل الذى يولده الفكر ؟

إن التفكير نفسه — فيما يقول هيدجر — فعل ، هو فاعلية حُبلى بالنتائج والآثار أكثر من أى ضرب من ضروب العمل . فالتفكير يسرى فى كل فعل وعمل . ويساعد على « بناء مسكن الوجود » . وستتيح لنا طبيعة الوجود ، يوماً ما ، أن نتأمل فى معنى « المسكن » و « السكنى فى المسكن » . ولما كان مقر الإنسان فى حقيقة الوجود ، ففى مقدوره أن يتلقى التوجيهات والإرشادات من قلب الوجود ، وهى توجيهات وإرشادات قد يقبلها عندئذ كما لو كانت قانونه ، الذى تبدو إزاءه القوانين الأخرى كلها مصطنعة ضعيفة .

لقد حان الوقت — كما يقرر هيدجر فى نهاية رسالته — لأن نكف عن مطالبة الفلسفة بالمستحيل ؟ « فالفكر يسير على منحدر يفضى به إلى عقم فى ماهيته . وهو يجمع اللغة فى حديث بسيط . وعلى هذا فاللغة هى لغة الوجود ، كما أن السحاب سحاب السماء . إن التفكير ليترك فى اللغة بحديثه وكلامه خطوطاً غير واضحة المعالم . وقد تبدو هذه الخطوط أكثر غموضاً من تلك التى يتركها الفلاح فى أرضه » .

٥ — نحن وهيدجر :

وبعد ، فما موقفنا من فلسفة هيجر ؟ . سؤال نبادر بالجواب عنه فنقول : إننا نتخذ — خاصة ونحن فى دور الطلب — موقف

المتفتح المتعاطف ، لا مع آراء الفيلسوف الذى نترجم له فحسب ، بل مع آراء جميع الفلاسفة مهما اختلفت اتجاهاتهم وتباينت مذاهبهم . ومعنى هذا أن إقدامنا على ترجمة أبحاث لهيدجر لا يقتضى إعتناقنا لآرائه وأفكاره إعتناقاً يفضى بنا إلى رفض كل ماعداها وكل مايتعارض معها ، بل هو مجرد استطلاع يستهدف أول ما يستهدف الفهم والإفادة . وهذا الموقف المنفتح تتبعه أحياناً نظرة نقدية خفيفة — تتخذ فى العادة صورة تساؤلات — لكنها نظرة لا تكون مع ذلك متسلطة على أذهاننا ، ولا توجهها فكرة سابقة عن فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك تبغى هدمها وتقويضها . وليس معنى هذا الإقــلال من شأن النقد ؛ فالنقد عندنا فاعلية أساسية ، لا بد منها لأية حضارة تريد أن تكون متميزة الطابع ، ذات شخصية فريدة . لكننا نعتقد أن « رد المذهب (أى نقده) هو — كما قال الغزالى — رمى فى عماية » أى أن النقد لن يكون ذا أثر جد ، إن لم تسبقه محاولة فهم لما يُنقد .

ولعل أكبر درس أفدناه من فلسفة هيدجر أنها تعلمنا فن البحث عن السؤال ، لا الجواب (أنظر اللمحة الأولى) . وهذا فن نحن أحوج ما نكون اليه فى فترتنا الحضارية الراهنة ، حيث تغمرنا من كل جانب إجابات الحضارة الغربية . فلو عرفنا أن هيدجر فى سبيل البحث عن السؤال يثور على حالة الحضارةالغربية الراهنة التى اهتمت بالأجوبة ، لو عرفنا هذا حق المعرفة لرفضنا هذه الإجابات وابتدأنا فى البحث عن السؤال الخاص بنا ، المميز لحضارتنا التى نريد لها النهوض والإحياء . لو كان موقفنا من هذه الإجابات اليوم هو موقف الفهم والدرس لما كان هناك خطر ، فهذا فريضة واجبة ندعو اليها ، لكن الذى يثير القلق أن

الباحثين يتشيعون لهذه الإجابة أو تلك كأنمـــا هى الإجابة الوحيدة وما عداها خطأ وضلال . وما دروا أنها إجابات عن أسئلة لم تنبت أصلا فى جونا الفكرى .

إننا لو أمعنا النظر إلى تاريخ الفلسفة لوجدنا أن ما يميز كل فترة منه عن غيرها هو السؤال الموضوع — لا الأجوبة — وهو هو الذى يمثل مناط الثورة فى الفلسفة . كان السؤال عند الفلاسفة السابقين على سقراط : مم تكون الطبيعة ؟ ، توالت عليه الأجوبة ، وما كان شىء منها يمثل ثورة ، حتى جاء سقراط فافتتح بالسؤال التالى : ما العام ، سواء فى الفعل الأخلاقى أو غيره ؟ فترة جديدة فى تاريخ الفلسفة ، وأحدث الثورة . وفى القرون الوسطى عند المسيحيين والمسلمين ، كان السؤال : كيف نوفق بين العقل متمثلا فى الفلسفة اليونانية ، والوحى متمثلا فى الدين ؟ . وفى بداية العصر الحديث ، أحدث كل من ديكارت وبيكون ثورة عن طريق السؤال التالى : ما المنهج الذى ينبغى اتباعه فى المعرفة كى نصل إلى الأفكار السليمة فى مجال العقل والطبيعة ؟ . . . وهكذا حتى القرن التاسع عشر فكان السؤال السائد هو : ما هى القوة الدافعة إلى التطور ؟ وتعددت عليه الأجوبة فأجاب داروين بصراع الأنواع ، وماركس بصراع الطبقات ، وبرجسون بالدفعة الحية . . . ونستطيع أن نقول إن أغلب اتجاهات القرن للعشرين الفلسفية هى بمثابة إجابات عن سؤال القرن التاسع عشر ، ولعل هذا هو الذى حدا بهيدجر إلى الثورة على هذه الروح التى تسود العصر الحاضر ... روح الجواب وقال « إن هذا العصر ينظر إلى طرح السؤال وكأنه أمر غريب عن « الحقيقة الواقعية » أمر « لا فائدة منه ولا عائدة » وفى محاضراته كلها

يعلمنا كيف نطرح السؤال ، ونضعه الوضع السليم ؛ ففي محاضرة «السؤال الأساسي للميتافيزيقا » مثلا ينظر إلى السؤال : لماذا كان ثمـــة وجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ على أنه هو « السؤال » (بألف لام التعريف) الذي ينبغي أن نطرحه ، لأنه أول الأسئلة جميعاً من حيث الرتبة والشرف ، لا من حيث الزمان » . ونحن لا يهمنا هذا السؤال بقدر ما تهمنا طريقة هيدجر في كيفية طرحه وإثارته . أو قل طريقه البحث عنه من حيث هو سؤال ، فهكذا نتعلم كيف نبحث عن سؤالنا الخاص بنا ، بدلا من « نتقولب » داخل قوالب الإجابات الغربية الجاهزة ، وبدلا من أن ننتظر آخر صيحاتهم في عالم الأجوبة ، كي نعتنقها كما هي . وحتى لو قدر لنا في المستقبل أننا لم نصل إلى السؤال الخاص بنا ، فلنحاول عندئذ أن نقوم بعملية « استنبات » للأسئلة ، لا للأجوبة . وعملية الاستنبات هذه تشبه في مجال الفلسفة مثيلتها في مجال الزراعة إلى حد كبير . فمن يستورد الأجوبة هو كمن يستورد ثمار المانجو (مثلا) يعيش عالة على الغير ، أما من يستنبت الأسئلة فهو كمن يستنبت بذور المانجو يعيش مستقلا ، عنده اكتفاء ذاتي .

لكن إعجابنا بهيدجر لا يمنعنا من نأخذ عليه ولعه الكبير باللغة ؛ فهو مؤمن بها إيماناً يصل إلى حد القول بأن الحكمة فيها مجسدة والحقيقة فيها كامنة . ولست أدري كيف غاب عن ذهنه أن ألفاظ اللغة ما هي إلا « مواضعات » تتغير وقتما نشاء ؟ لقد كانت هناك — في أشد العصور إيماناً بسحر الألفاظ وهي القرون الوسطى — دعوات تذهب إلى « أن الأسماء والألفاظ هي اتفاقات بمحض الاختيار الإنساني » (الغزالي :

المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى . الفصول : الأول والثانى والثالث) . فكيف ينسى أو يتناسى هيدجر ذلك ، وهو فى عصر وُضحت فيه هذه القضية وضوحاً يجعلها حقيقة بمنأى عن الشك ؟

والتفسير الممكن الذى نسوقه لولع هيدجر هذا باللغــــة وتحليل ألفاظها أنه ـــ مثله فى ذلك مثل المناطقة الوضعيين فى الفلسفة . وبيكاسيو فى الرسم ، وجرترود شتاين فى الأدب ، وسترافنسكى فى الموسيقى ـــ متأثر من حيث لا يدرى بالنزعة التكنولوجية التى تسود العصر الحاضر ، وهى نزعة تغلب الصنعة على الفن ، والتعقيد على البساطة والوضوح ، وبالطبع ، إن القضاء على الصنعة والتكنولوجيا فى هذا العصر أمر مستحيل ، ولكن الأمر الممكن والمعقول هو أن لا نتخذ من هذه الأشياء غايات فى ذاتها ، بل وسائل لتحقيق أهداف معينة إنسانية . فلو كان التحليل اللغوى أو تحليل الألفاظ أمر فرضته النزعة التكنولوجية فى عصرنا الحاضر ، فلا بأس منه طالما كان وسيلة للوصول إلى حل أو طرح مشاكل فلسفية ، أما أن يتخذ غاية تلتمس فى ذاتها ولذاتها وتنحصر فيه مهمة الفلسفة فهذا ما نرفضه . إن اللغة وسيلة فى يد الإنسان ، أداة خلقها خلقاً ، فعليه أن يكون سيداً عليها لا أن يكون عبداً لها .

ما الفلسفة ؟(*)

بهذا السؤال نمس موضوعاً واسعاً جداً ، أى مترامى الأطراف ؛ ولأن الموضوع واسع فقد بقى بغير تحديد ، ولأنه بغير تحديد فى مقدورنا أن نتناوله من خلال أكثر وجهات النظر اختلافاً . ومع ذلك فلسوف نعثر دائماً على شىء من الحق . ولكن بما أن الآراء الممكنة كلها — فى تناول هذا الموضوع المتشعب الأطراف — متداخل بعضها فى بعض فنحن على شفا الوقوع فى خطر يفتقد معه حديثنا الإحكام اللازم .

من أجل ذلك يجب أن نحاول تحديد السؤال على نحو أدق ؛ فبهذه الطريقة سنوجه الحديث وجهة محددة ، وسيسير تبعاً لذلك على طريق واحد ، أقول على طريق واحد ؛ لأننا نسلم ـ ونحن على يقين ـ بأن هذا الطريق ما هو بالطريق الوحيد . والواقع أن ثمت مشكلة لا بد وأن تبقى قائمة ، وهى ما إذا كان الطريق الذى أود تخطيطه هو فى الحقيقة الطريق الذى يتيح أننا أن نضع السؤال ، وأن نجيب عليه .

ولنفترض الآن بأننا استطعنا العثور على طريق يؤدى بنا إلى تحديد أدق للسؤال ، عندئذ يظهر على الفور اعتراض خطير ضد موضوع حديثنا هو : أننا عندما نسأل : ما هذا — الفلسفة ؟ ؛ فنحن نتكلم عن

(*) « ما الفلسفة ؟ » هو فى الأصل حديث ألقاه هيدجر بالألمانية فى فرنسا سنة ١٩٥٥ ، وقد ترجمه إلى الانجليزية « وليام كلوباك » و « چين وايلد » . وهى ترجمة أمينة مسايرة للنص الألمانى . وترجمه إلى الفرنسية « كوستاس أكسيلوس » و « چان بوفريه » . وهى ترجمة يغلب عليها طابع التصرف إبتغاء الوضوح .
(المترجم)

الفلسفة . وتساؤلنا بهذه الطريقة يضعنا — بشكل واضح — فى موقف عال على الفلسفة ، أى بمعزل عنها . بينما الهدف من سؤالنا هو أن ندخل فى الفلسفة ، وأن تتلبث فيها فنسلك وفق طريقتها ، أى أن «نتفلسف». (١)(*) ، لذلك يتحتم على الطريق الذى تسير فيه أحاديثنا ألا يكون واضح الاتجاه فحسب ، بل لا بد لهذا الاتجاه أن يعطينا فى نفس الوقت الضمان باننا نتحرك داخل الفلسفة ، لا أن ندور من الخارج حولها . (٢)

على هذا يتحتم أن يكون طريق أحاديثنا على نحو واتجاه من شأنهما أن يجعلا الفلسفة تتناول بالبحث ما يهمنا شخصياً ، وما يؤثر فينا بالفعل تأثيراً يمس صميم ماهيتنا . (٣)

ولكن ألا تصبح الفلسفة بذلك أمراً من أمور الوجدان والانفعالات والعواطف ؟ .

« بالعواطف الجميلة يُنشأ الأدب الردىء »[١] . هذا القول لأندريه جيد لا يصدق على الأدب فحسب ، بل هو أكثر صدقاً على الفلسفة كذلك . فالعواطف — حتى أجملها — لا مكان لها فى الفلسفة فهى — كما قيل — شىء لا معقول . والفلسفة على العكس من هذا ليست فقط شيئاً معقولا ، بل هى التى تدير أمور العقل . بهذه الدعوى نكون قد قررنا — بطريقة ما ، ومن حيث لا ندرى — شيئاً يتعلق بما

(*) هذه الأرقام الكبيرة الموضوعة بين قوسين تشير إلى تعقيبات لنا وضعناها فى نهاية الترجمة لـ « ما الفلسفة ؟ » (المترجم)

(١) أندرية جيد : « دستويفسكى » ، باريس ١٩٢٣ ص ٢٤٧ .

هي الفلسفة ؟ . إننا بهذا نكون قد استبقنا الجواب عن سؤالنا ، وإن هذا التقرير بأن الفلسفة أمر من أمور العقل ليعدّه كل إنسان تقريراً صحيحاً . ومع ذلك فربما كان هذا القول جواباً متعجلا مندفعاً عن السؤال : ما هذا — الفلسفة ؟ ، لأننا نستطيع أن نضع على الفور أسئلة جديدة نعارض بها هذا الجواب ، مثل : ما العقل ؟ ، أين ، ومن ذا الذي قرر ماهية العقل ؟ . وهل نصب العقل نفسه حاكماً على الفلسفة ؟ ، فإن كان الجواب « نعم » فبأى حق ؟ ، وإن كان الجواب «بلا» فمن أين تلقى هذه المهمة ، وما دوره ؟ ، وإذا كان ما اعتبرناه على أنه حق لم يتثبت أول ما تثبت إلا بالفلسفة ، وفى نطاق مجرى تاريخها ؛ فإنه ليس من الحكمة أن تعد الفلسفة — مقدماً — أمراً من أمور العقل . (٤)ومع هذا فإننا بمجرد أن نتنح خاصية الفلسفة — بوصفها موقفاً معقولا — موضع الشك ، يصبح بنفس الطريقة أيضاً من المشكوك فيه ما إذا كانت الفلسفة تنتمى إلى مجال «اللامعقول» ؛ لأن من يريد تحديد الفلسفة بأنها أمر لا معقول يتخذ بذلك من المعقول معيارا للتحديد . بل وأكثر من هذا أنه يعود — بطريقة ما — ويسلم من جديد بماهية العقل تسليما مسبقاً كأنه أمر بيِّن بنفسه .

وإذا بينا من جهة أخرى الإمكانية التى تتعلق بها الفلسفة ، وهى تلك التى تمسنا فى صميم ماهيتنا فعندئذ لا يكون لهذا الحال من المسّ أدنى صلة أياً كانت بما يسمى عادة الانفعالات والعواطف ، أى باختصار اللامعقول .

ومما سبق قوله لا نستخلص فى بادىء الأمر سوى هذه النقطة فحسب: إن أردنا المجازفة بالدخول فى حديث يحمل عنوان : ما الفلسفة ؟ ؛ فقدر من العناية كبير ، ينبغى أن يتوافر لدينا .

ومثل هذه العناية تستلزم أول ما تستلزم أن نحاول دفع السؤال
لطريق موجه توجيهاً واضحاً ، كيلا تتخبط أثناء سيرنا بين تصورات
فلسفة تعسفية أو عرضية . لكن كيف يتأتى لنا العثور على طريق
محدد بمقتضاه سؤالنا تحديداً يمكن الاعتماد عليه ؟

إن الطريق الذى أود الآن أن أبينه يمتد أمامنا مباشرة .
وما صعوبة العثور عليه إلا لأنه أقرب الطرق تناولا لنا . وإذا عثرنا
عليه فإننا مع ذلك نظل نتعثر فى السير فيه . إننا نسأل ما الفلسفة ؟ ،
كلمة فلسفة هذه سبق أن نطقناها مرات عديدة . بيد أننا حينما نكف
عن استخدام كلمة «فلسفة» بوصفها عنواناً مستهلكا . ونستمع إليها —
بدلا من ذلك — تأتى من مصدرها ، فعندئذ ترن فى أسماعنا هكذا :
« فيلوسوفيا » φιλοσοφία . الآن كلمة « فلسفة » تتكلم باليونانية .
والكلمة اليونانية — من حيث هى كلمة يونانية — طريق . هذا الطريق
يمتد من ناحية أمامنا ، لأن الكلمة سبق أن نطقناها منذ زمن بعيد .
ومن ناحية أخرى يمتد الطريق من خلفنا ، لأننا قد سمعنا هذه الكلمة
ونطقناها دائماً . إذن : الكلمة اليونانية « فيلوسوفيا » طريق على طوله
نسير . والمعرفة التى لدينا عن هذا الطريق معرفة غامضة . على الرغم
من أننا نمتلك معلومات تاريخية (٥) كثيرة عن الفلسفة اليونانية .
ولدينا القدرة كذلك على نشرها .

الكلمة « فيلوسوفيا » تقول لنا : إن الفلسفة هى التى حددت لأول
مرة وجود العالم اليونانى . وليس هذا فحسب ؛ « فالفيلوسوفيا » هى
التى حددت أيضاً العلامة المميزة لتاريخنا الأوربى الغربى . وعبارة
« الفلسفة الغربية الأوربية » التى طالما نسمعها إن هى فى الحقيقة

إلا تحصيل حاصل . لماذا ؟ لأن الفلسفة هى فى جوهرها يونانية — وكلمة يونانية معناها هنا أن الفلسفة — فى أصل حقيقتها — كان من شأنها أنها تملكت فى بادىء الأمر العالم اليونانى والعالم اليونانى وحده ابتغاء أن تتضح وتتكشف (٦) .

بيد أن الجوهر اليونانى الأصيل للفلسفة قد وجهته وسادته — إبان سيطرته على أوربا فى العصر الوسيط — تصورات المسيحية وسيادة هذه التصورات قد تمت من خلال العصور الوسطى . وفى نفس الوقت لا نقدر أن نقول : إن الفلسفة أصبحت بذلك مسيحية ، أى أمراً من أمور الإيمان بالوحى . وبسلطان الكنيسة ، فعبارة « الفلسفة هى فى جوهرها يونانية » عبارة لاتقول شيئاً سوى أن الغرب وأوروبا وحدهما فلسفيان أصلا فى مجراهما التاريخى الباطن . ويشهد على ذلك نشأة العلوم وسيادتها ، لأن العلوم لم تنبثق إلا من أعماق المجرى التاريخى للغرب الأوروبى . أى من المجرى الفلسفى ، لذلك ففى مقدورها اليوم أن تطبع تاريخ الإنسان على وجه الأرض بطابع خاص مميز .

ولنتأمل لحظة ما يعنيه القول بأن عصراً من عصور التاريخ يتميز بكونه « عصراً ذرياً » : إن الطاقة الذرية التى اكتشفتها العلوم وأطلقتها من عقالها قد تمثلت ، كأنما هى القوة التى يجب أن تحدد مجرى التاريخ . والحق أن العلوم لا تكون إلا إذا تقدمتها الفلسفة ، وقادتها لكن الفلسفة هى « الفيلوسوفيا » . وهذه الكلمة اليونانية تربط حديثنا بتراث تاريخى . ولما كان هذا التراث وحيداً فى نوعه فهو لذلك وحيد أيضاً فى معناه ، لأن التراث الذى يتسمى بالاسم اليونانى « فيلوسوفيا والذى يحمل بالنسبة لنا الكلمة التاريخية « فيلوسوفيا » يكشف عن

اتجاه سليم لطريق عليه نسأل : ما الفلسفة ؟ إن التراث لا يسلمنا إلى قيود ماض لا يعود "Vergangene" وذلك أن تسليم التراث إن هو إلا تحرير يتحقق فى الحوار الحر الذى نجريه مع ما كان (٧) "Gewesene" إن الاسم « فلسفة » ليدعونا — حينما نسمع الكلمة حقاً ، ونتأمل فيما سمعناه — إلى التاريخ ؛ حيث الأصل اليونانى للفلسفة . كلمة « فيلوسوفيا » تبدو كما لو كانت مكتوبة على شهادة ميلاد تاريخنا الحق ، بل نذهب أبعد من هذا فنقول : إنها مكتوبة على شهادة ميلاد الحقبة المعاصرة من تاريخ العالم ، وهى تلك التى تسمى « بالعصر الذرى» هذا هو السبب فى أننا لا نقدر على أن نسأل : ماالفلسفة ؟ ، إلا إذا دخلنا فى حوار مع تفكير اليونان .

لكن ليس فقط ما هو موضوع السؤال أى الفلسفة هو اليونانى من حيث أصله ، بل كيف نسأل ؛ أى الطريقة التى بها نسأل لا تزال يونانية ، حتى الوقت الحاضر .

إننا نسأل : « ما هذا ؟ » . ويعبر عنه باللغة اليونانية هكذا : « تى إستن » τι ἐστιν ومع ذلك يبقى السؤال : ما هـــذا الشىء ؟ سؤالا متعدد المعانى ؛ فى مقدورنا أن نسأل : « ما هذا الذى هناك على البعد ؟ » فنتلقى الجواب : « إنه شجرة » . هذا الجواب يتضمن اننا أطلقنا اسماً على شىء لم نتعرفه تعرفاً دقيقاً .

ومع هذا فى وسعنا أن نمضى فى السؤال فنقول : « وما هذا الذى نسميه شجرة ؟ » . بالسؤال الذى وضعناه الآن نكون فى حضرة الـ « تى إستن » اليونانية . إنه ذلك الضرب من التساؤل الذى كشف

عنه سقراط وأفلاطون وأرسطو فقد كانوا يسألون مثلا : ما هو الجمال ؟ ، وما هى المعرفة ؟ ، وما هى الطبيعة ؟ ، وما هى الحركة ؟

والآن يجب أن نركز انتباهنا على ما يأتى : لم يكن يُبحث فى الأسئلة التى ذكرناها توا عن تحديد أدق لما هى الطبيعة ، ولما هى الحركة ، أو لما هو الجمال ، بل كان إلى جانب ذلك ثمت تفسير يُعطى لما يعنيه الـ «ما» فى أى معنى يفهم الـ « تى » (ما) ؟ . وهذا الذى يعنيه الـ (ما) يسمى « الماهية » . وعلى كل فقد تحددت الماهية خلال عصور الفلسفة المختلفة تحديداً متبايناً : ففلسفة أفلاطون مثلا إن هى إلا تفسير خاص لما يعنيه الـ «تى» (ما) . إنه يعنى بالضبط الـ « أيديا » ἰδέα (المثال . الصورة) بحيث يكون من الأمور الواضحة بذاتها ، والتى لا جدال فيها أن نعنى المثال ونقصده حينما نسأل عن الـ «تى» . ويقدم أرسطو تفسيراً للـ «تى» يختلف عن تفسير أفلاطون . ويقدم كانت تفسيراً ثالثاً وهيجل تفسيراً رابعاً . ففى كل حالة من هذه الحالات عندما نسأل ـ بالنسبة للفلسفة ـ ما هذا ؟ . فنحن نسأل عندئذ سؤالا يونانياً فى أصله .

ولنتنبه جيداً إلى أن موضوع سؤالنا ـ وهو الفلسفة ـ والطريقة التى بها نسأل : ما هذا ؟ كلاهما يونانى من حيث مصدره . ونحن أنفسنا نتمى إلى هذا المصدر ، حتى ولو لم نذكر على الإطلاق كلمة « فلسفة » . ونحن إلى هذا المصدر مدعوون وبه ومن أجله مطالبون لا بمجرد أن ننطق بكلمات السؤال : ما الفلسفة ؟ فحسب ، بل وعندما نتأمل معناها كذلك .

[السؤال : « ما الفلسفة ؟ » ماهو بالسؤال الذى يتوجه إلى نفسه

بنوع من المعرفة (فلسفـــة الفلسفة) ، وما هو كذلك بالسؤال التأريخى الذى يهتم بمحاولة توضيح كيف نشأ هذا الذى يسمى (فلسفة) وكيف تطور . السؤال سؤال تاريخى بمعنى أنه سؤال مصيرى (٨) بل نذهب أبعد من هذا فنقول : إنه ليس مجرد سؤال ، بل هو السؤال التاريخى لوجودنا الغربى الأوروبى] .

حينما ننفذ إلى المعنى الأصيل والكلى لسؤال : ما الفلسفة ؟ ، فعندئذ يكون تساؤلنا قد وجد بفضل مصدره التاريخى اتجاهاً فى المستقبل التاريخى . لقد وجدنا طريقاً . إن السؤال نفسه طريق يفضى بنا من وجود العالم اليونانى إلى عالمنا هذا ، إن لم يكن إلى ما بعده . إننا ـ لو تشبثنا بهذا السؤال ـ لسائرون على طريق موجه توجيهاً واضحاً . بالرغم من أننا لا نملك حتى الآن ضماناً يساعدنا فوراً على اتباع هذا الطريق اتباعاً سليماً . بل وليس فى مقدورنا كذلك أن نحدد بسرعة عند أى نقطة من نقاط هذا الطريق نحن اليوم واقفون . لقد تعود الناس منذ زمان بعيد أن يصفوا هذا السؤال عما هو شىء من الأشياء أنه سؤال عن ماهية هذا الشىء . ولا ينبثق السؤال عن ماهية شىء ما إلا عندما يصبح الشىء ـ الذى توضع ماهيته موضوع التساؤل ـ غامضاً وملتبساً وإلا عندما تصبح العلاقة بين الإنسان ، وما هو موضوع التساؤل واهنة أو مزعزعة .(٩)

سؤال حديثنا يتعلق بماهية الفلسفة . فإن أثارت هذا السؤال أزمة نعانيها ، ولم يكن مجرد سؤال ظاهرى وضع من أجل المناقشة وحدها ، فعندئذ لا بد للفلسفة من حيث هى فلسفة أن تصبح بالنسبة لنا موضوعاً للتساؤل (١٠) . فهل هذا صحيح ؟ إن كان صحيحاً فبأى معيار تصبح

الفلسفة بالنسبة لنا موضوعاً للتساؤل ؟ . واضح أننا لا نستطيع أن نبين ذلك إلا إذا كنا قد سبق أن ألقينا نظرة فى الفلسفة . ولكى نفعل هذا لابد أن نعرف أولا ماهى الفلسفة ؟ . نحن إذن داخلون ـ على نحو غريب ـ فى دائرة . والفلسفة ذاتها تبدو كأنما هى هذه الدائرة . ولنفرض أننا عاجزون عن الفكاك مباشرة من نطاق هذه الدائرة فلا يزال مع ذلك مباحا لنا أن ننظر إلى الدائرة . فإلى أى اتجاه ينبغى أن نوجه نظرتنا ؟ . الكلمة اليونانية « فيلوسوفيا » هى التى تدلنا على الاتجاه .

وهنا ترد ملاحظة أساسية هى : أننا نتحرك ـ عندما نستمع الآن وفيما بعد إلى كلمات اللغة اليونانية ـ داخل مجال واضح ومتميز . وسيتبين لنا ـ ببطء فى الحقيقة ـ أن اللغة اليونانية ليست مجرد لغة كاللغات الأوروبية المعروفة لنا ، فاللغة اليونانية ، واللغة اليونانية وحدها ، هى « لوغوس » λόγος . وسنتناول خلال أحاديثنا هذه النقطة بتفصيل أكثر ، وعلى نحو أعمق . ولنكتف الآن بالملاحظة التالية : إن ما يقال عادة فى اللغة اليونانية يكون فى نفس الوقت ، وبطريقة متميزة هو ما سماه القول باسمه . فإذا سمعنا كلمة يونانية فإننا لنتبع نطقها بحضورها المباشر وهذا الذى يحضر هو « الواقع أمامنا » vorliegende فبالكلمة اليونانية المسموعة نكون فى حضرة الشىء نفسه الواقع أمامنا مباشرة ، لا فى حضرة معناها وحده .

الكلمة اليونانية « فيلوسوفيا » ترجع إلى كلمة « فيلوسوفوس »[1] φιλόσοφος وهذه الكلمة هى فى الأصل صفة مثلها مثل كلمة « فيلارجوروس » φιλάργυρος محب الفضة ، وكلمة « فيلوتيموس »

---

(١) أى « محب الحكمة » المترجم .

φιλότιμος محب الشرف . وأغلب الظن أن هرقليطس هو أول من صاغ الكلمة «فيلوسوفوس» (١١) . وهذا يدل على أن كلمة «فيلوسوفيا» عند هرقليطس لم توجد بعد . « فالأنير فيلوسوفوس » (الإنسان الفيلسوف) ἀνὴρ - φιλόσοφος ليس بإنسان «فلسفى» ؛ ذلك أن الصفة اليونانية « فيلوسوفوس » تعبر عن شيء مختلف تماماً عن الصفة «فلسفى» « الأنير فيلوسوفوس » (الإنسان الفيلسوف) هو « من يحب «السوفون » (الحكمى) ὅς φιλεῖ τὸ σοφὸν . والفعل اليونانى «فيلين» φιλεῖν يحب ، يعنى هنا بالنسبة لهرقليطس يتحدث ὁμο λογεῖν بالطريقة التى يتحدث بها « اللوغوس » λόγος أى يكون مطابقاً للوغوس (١٢) وهذه المطابقـــة تكون فى اتفاق مع « السوفون » . والاتفاق هو « الهرمونيا » ἁρμονία (الانسجام) . أى أن يكون المرء رابطاً نفسه بآخر ربطاً متبادلا ، وأن يرتبط كل منهما بالآخر أصلا ، لأن كلا منهما تحت تصرف الآخر . وهذه الهرمونيا هى الخاصية المميزة للحب بالمعنى الهرقليطى .

« الأنير فيلوسوفوس » يحب « السفون » (الإنسان الفيلسوف يحب الحكمى) . إن ما تعنيه هذه الكلمة عند هرقليطس من الصعب ترجمته ، بيد أننا نستطيع أن نوضحها على ضوء تفسير هرقليطس نفسه « فالسفون » تبعاً لهذا التفسير تعنى « هن پانتا » “Ἓν πάντα” «الواحد (هو) الكل» (١٣) و «كل» تعنى هنا «پانتاتا أونتا» Πάντα τὰ ὄντα كل الموجودات أى : الكل ، أى : كل ما هو موجود . « وهن » تعنى الواحد ، الوحيد ، الموحد للكل . لكن كل الموجود واحد فى الوجود فالسوفون يقول : الموجود كله فى الوجود . وبعبارة أخرى الوجود هو

الموجود . وهنا كلمة « هو » متعدية ، وتعنى على التقريب « التجميع » فالوجود يجمع الموجود من حيث هو موجود إن الوجود هو التجمع ـ إنه « اللوغوس »[1] .

الموجود كله فى الوجود . مثل هذا القول يرن فى أسماعنا كأنه قول مبتذل ، إن لم يكن مهيناً ؛ لأنه ما من أحد بحاجة إلى أن يهتم بأن الموجود يرجع إلى الوجود ، فالعالم كله يعلم جيداً أن الموجود هو ما هو . فأى شىء آخر يبقى للموجود سوى أن يكون ؟ ومع ذلك فهذه الحقيقة التى تقول بأن الموجود يبقى مجمعاً فى الوجود ، وأن الموجود يظهر فى ضوء الوجود هى التى أوقعت اليونانيين ـ وهم وحـــدهم وقبل غيرهم ـ فى الاندهاش . الموجود فى الوجود : هذه هى الحقيقة التى أصبحت بالنسبة لليونانيين أكثر الأشياء إثارة للدهشة .

ومع ذلك كان على اليونانيين أنفسهم أن ينقذوا دهشة هذا الذى هو أكثر الأشياء إثارة لها ، وأن يحموها من هجوم الفهم السوفسطائى الذى أعطى جواباً عتيداً ـ طرحه السوفسطائيون فى السوق ـ لكل مشكلة . وإنقاذ أكثر الأشياء إثارة للدهشة ـ الموجود فى الوجود ـ قد تم على أيدى فئة قليلة من الفلاسفة الذين بدءوا السير فى اتجاه هذا الذى هو أكثر الأشياء إثارة للدهشة ، أى « السوفون » . وصاروا بذلك أولئك الذين « نزعوا » إلى « السوفون » والذين أيقظوا بنزوعهم الخاص الحنين إلى « السوفون » الذى ذكرناه من قبل على أنه الإنسجام « الهرمونيا » ، أصبح بذلك « أوريكسس » ὄρεξις حنيناً ، ونزوعاً streben إلى « السوفون » . الآن يبحث عن « السوفون » ـ الموجود

(١) Vorträge und Aufsätze, 1954, p. 207-209.

فى الوجود ـ بحثاً صريحاً ، لأن الحب لم يعد انسجاماً أصيلا مع «السوفون» بل نزوعاً خاصاً نحو «السوفون» ويصبح حب «السوفون» «فيلوسوفيا». هذا النزوع يتحدد « بالإيروس »[1] Eros .

هذا البحث النازع نحو « السوفون » ، نحو الـ « هن پانتا » ، نحو الموجود فى الوجود ، يصبح الآن السؤال التالى : ما الموجود من حيث هو موجود ؟ . الآن فقط يصبح التفكير «فلسفة» . إن هرقليطس وبارمنيدس ما كانا بعد فيلسوفين . ولم لا ؟ لأنهما كانا أعظم المفكرين و« أعظم » هنا لا تعنى تقويماً لعمل ما ، بل تدل على بعد آخر للتفكير ؛ فهرقليطس . وبارمنيدس كانا أعظم المفكرين بمعنى أنهما كانا على الدوام فى انسجام مع « اللوغوس » أى : مع « الواحد (هو) الكل» (١٤) . والخطوة نحو الفلسفة ـ والتى مهدت لها النزعة السفسطائية ـ قام بها أولا سقراط وأفلاطون . وبعد هرقليطس بحوالى قرنين من الزمان ، جاء أرسطو وميز هذه الخطوة بالعبارة التالية : وفضلا عن ذلك فإن ما بحث عنه منذ القدم . ولم يزل يبحث عنه الآن ، وسيبحث عنه إلى الأبد والذى نقد إلى الأبد هو : ما الموجود ؟ « تى تو أن » τί τὸ ὄν (الميتافيزيقا مقالة الزاى ، ف١ ص ١٠٢٨ ب ، س ، س٢) وعند الترجمة تقرأ هذه العبـارة على النحو التالى : « وهكذا كان فى القدم ، ويكون الآن ، وسيكون إلى الأبد ، السؤال عمـا هو الموجود ؟ هو السؤال الذى تنحو نحوه (الفلسفة) ، وتخفق المرة تلو المرة فى الوصول إلى الإجابة عنه »[2].

---

(١) الحب عند اليونانيين . المترجم .

(٢) هذا تأويل هيدجر . المترجم .

الفلسفة تبحث عما هو موجود من حيث هو موجود . الفلسفة على طريق يفضى إلى وجود الموجود أى : إلى الموجود من جهة الوجود ويفسر أرسطو هذا بأن يضيف إلى سؤال : ما الموجود ؟ ، فى العبارة السابقة ، التوضيح التالى : « وهذا ما تكونه الموجودية » ؛ وعندالترجمة تقرأ هكذا : « هذا (أى تى تو أن » ، الموجود) يعنى ما موجودية الموجود ؟ » ؛ فوجود الموجود يكمن فى الموجودية . لكن هـــذه الموجودية ـ الأوسيا .οὐσία» يسميها أفلاطون « الأيديا » وأرسطو «الإنيرجيا» ἐνέργεια (الفعل) (١٥) .

ولم يعـــد من الضرورى الآن أن نوضح على نحو أدق ما يعنيه أرسطو « بالإنيرجيا » ، وإلى أى مدى يمكن « للأوسيا » أن تتحدد « بالإنيرجيا » . ولا يهمنا الآن إلا أن نوجه انتباهنا إلى الطريقة التى بها يحدد أرسطو الفلسفة فى ماهيتها ؛ ففى الكتاب الأول من « الميتافيزيقا » يضع العبارة الآتية : الفلسفة « معرفة نظرية بالمبادىء والعلل الأولى » (الميتافيزيقا ، الألف الكبرى ، ف٢ . ص٩٨٢ب ،س ٩بع) «ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν καί αἰτιῶν Θεωρητική» والكلمة اليونانية (معرفة) ἐπιστήμη تترجم عادة على أنها « علم » . وهذه ترجمة مضللة ، لأننا شديدو الميل إلى نبذ المفهوم الحديث « للعلم » وهى ترجمة خطأ كذلك إذا فهمنا « العلم » بالمعنى الفلسفى عند « فشته » وشلنج وهيجل . إن كلمة « إبستمى » مشتقة من اسم المصدر « إبستامينوس » ἐπιστάμενος (المرء الذى يعرف كيف) . وهذا ما يسمى به الإنسان حينما يكون قادراً على شىء . وماهراً فيه (القدرة بمعنى المهارة) . (١٦) الفلسفة هى «إبستمى تيس» ἐπιστήμη τις

نوع من القدرة « ثيوريتيكى » (نظارى) Θεωρητική قادر على النظر « الثيورين » أى قادر على توجيه النظر نحو شىء ما ، وتناول هذا الذى يتوجه نحوه النظر ، وأخذه فى الاعتبار . على هذا ، الفلسفة « إبستمى ثيوريتيكى » (معرفة نظرية) . لكن ما هذا الذى تتناوله الفلسفة فى نظرتها ؟ . (١٧)

أرسطو يحدد ماهية هذا الشىء عند ما يسمى الـ « پروتاى أرخياى كاى آيتياى » πρῶται ἀρχαὶ καὶ αἴτια ، وقد تترجم هكذا : « المبادىء والعلل الأولى » ـ أى للموجود . على هذا تكوّن المبادىء والعلل الأولى وجود الموجود . ويبدو أن الوقت قد حان ـ بعد مضى ألفين وخمسمائة عام ـ لأخذ المشكلة التالية فى الاعتبار : ما الذى يفعله وجود الموجود بأشياء كهذه : « المبدأ » و « العلة » ؟ .

فى أى معنى من المعانى يدرك الموجود ؛ بحيث إن أشياء كالمبدأ والعلة تتميز بطابعها الذى تطبعه على الوجود الموجودى للموجود ، وبأخذها إياه فى الاعتبار ؟

لكننا سننتبه الآن إلى شىء آخر ، فعبارة أرسطو المذكورة آنفاً تبين لنا فى أى اتجاه يسير ـ منذ أفلاطون ـ هذا الذى سميناه «فلسفة» إنها تزودنا بمعلومات عما هذا ـ الفلسفة ؟ ؛ فالفلسفة نوع من القدرة معين ، يجعل من الممكن وضع الموجود موضع النظر ؛ بأن توجه النظرة نحو ماهية الموجود ؛ من حيث هو موجود .

السؤال الذى بعد حديثنا بالحركة والقلق المثمرين ، والذى يبين الاتجاه الواجب اتباعه ، سؤال ما الفلسفة ؟ هذا السؤال قد أجاب عنه

أرسطوطليس . وعلى هذا فحديثنا لم يعد ضرورياً . إنه منته قبل أن يبدأ ، وسيكون الرد الفورى على ذلك قائماً على أساس أن عبارة أرسطو عن ماهية الفلسفة لم تكن بالإجابة الوحيدة عن السؤال . وفى أحسن الأحوال إن هى إلا إجابة واحدة بين عدة إجابات . ويستطيع المرء ـ بمعونة التعريف الأرسطى للفلسفة ـ أن يتمثل وأن يفسر كلا من التفكير السابق على أرسطو وأفلاطون والفلسفة اللاحقة لأرسطو ، ومع ذلك سيلاحظ المرء بسهولة أن الفلسفة نفسها . والطريقة التى بها أدركت ماهيتها قد تغيرا فى الألفى سنة اللاحقة لأرسطو تغيرات عديدة فمن ذا الذى أراد أن ينكر هذا ؟ . وفى نفس الوقت ينبغى مع ذلك ألا نتجاهل أن الفلسفة منذ أرسطو حتى نيتشه ظلت ـ ولا شك أن هذا بسبب تلك التغيرات التى حدثت خلال مجرى تاريخها ـ هى هى نفسها ؛ لأن التحولات ما هى إلا ضمان للقرابة والنسب فيما هى نفسها .

إننا ونحن نقول هذا لا نسلم على الإطلاق بأن التعريف الأرسطى تعريف صادق صدقاً مطلقاً ؛ فلم يكن ـ حتى داخل تاريخ الفكر اليونانى ـ إلا تفسيراً واحداً وخاصاً بالتفكير اليونانى والدور المنسوب إليه . ولا يمكن بأى حال من الأحوال تحويل التعريف الأرسطى للفلسفة تحويلا يرجع به القهقرى ؛ حيث تفكير هرقليطس . . وبارمنيدس . وعلى العكس من ذلك التعريف الأرسطى للفلسفة هو من غير شك « نتيجة حرة » لفجر التفكير ، ويكوّن خاتمته . أقول « نتيجة حرة » ، لأنه لا يمكن تصور الفلسفات الفردية ، وعصور الفلسفة ، وقد انبثق بعضها من بعض انبثاقاً ضرورياً كضرورة العملية الجدلية .

ما الذى ينتج مما سبق لمحاولتنا ـ فى حديث ـ تناول السؤال ما الفلسفة ؟ . النقطة التالية هى أولى النقاط : ينبغى ألا نقتصر على تعريف أرسطو وحده ، ومن هذه النقطة نستنتج النقطة التالية : يجب أن نحي تعريفات الفلسفة السابقة على تعريف أرسطو واللاحقة له . ثم ماذا ؟ . بعد ذلك سنرد هذه التعريفات كلها ـ بواسطة التجريد المقارن ـ إلى تعريف شامل . ثم ماذا ؟ . بعد ذلك سنصل إلى صيغة فارغة تناسب كل نوع من أنواع الفلسفة . ثم ماذا ؟. بعد ذلك سنكون بعيدين عن الإجابة عن سؤالنا . لماذا وصلنا إلى هذا الحد ؟ لأننا بمسلكنا المذكور لانفعل سوى أن نجمع ـ بمنهج تأريخى ـ التعريفات الموجودة ونحلها إلى صيغة عامة . وهذا كله يمكن القيام به بالفعل قياماً بارعاً إلى حد كبير ، وذلك بمعونة تحقيقات دقيقة . لكن لن يتيسر لنا ـ ونحن نقوم بذلك ـ أن ندخل فى الفلسفة دخولا يتيح لنا تأمل ماهيتها. صحيح أن تلك الطريقة نحصل بمقتضاها على معارف متنوعة وعميقة ، بل ونافعة عن كيفية ظهور الفلسفة فى مجرى التاريخ . لكننا على هذا الطريق لن نستطيع الوصول إلى إجابة حقيقية أى شرعية عن سؤال : ما الفلسفة ؟ ؛ ذلك أن الإجابة لاتكون إلا إجابة متفلسفة أى تتفلسف — من حيث هى استجابة — فى ذاتها . لكن كيف يتأتى لنا فهم هذه العبارة ؟ ، كيف يمكن لإجابة ما — من حيث هى استجابة — أن تتفلسف ؟ . سأحاول الآن أن أوضح ذلك توضيحاً موقتاً بتقديم عدة اقتراحات قليلة ؛ فالذى نقصده ونعنيه سيمد حديثنا بقلق متجدد على الدوام ، بل وسيكون محكا لتحديد ما إذا كان حديثنا سيصبح حديثاً فلسفياً على الحقيقة . وليس هذا فى مقدورنا بأى حال من الأحوال .

متى تكون الإجابة عن سؤال : ما الفلسفة إجابة متفلسفة ؟ . متى تتفلسف ؟ . من الواضح إننا لا نكون كذلك إلا عند ما ندخل فى حديث مع الفلاسفة . وهذا يتضمن أننا نتباحث معهم فيما يتكلمون عنه . وهذا التباحث المتبادل خلال ما يهم الفلاسفة على الخصوص هما متجدداً بوصفه هو هو دائماً "Selbe" ما هو إلا التكلم λέγειν بوصفه حواراً διαλέγεσθαι وهل يكون الحوار جدلا بالضرورة ، ومتى يكون ذلك ؟ . لندع السؤال قائماً .

إن التباحث مع الفلاسفة فيما يقولونه ، وفيما يعنيه قولهم ، أى : فيما يتكلمون عنه ، شىء مختلف تمام الاختلاف عن تحديد آراء الفلاسفة ، ورصدها .

وعلى هذا فإذا سلمنا بأن وجود الموجود يستثير الفلاسفة إلى الحد الذى يُقررون معه ماهية الموجود من حيث هو موجود ؛ فلا بد لحديثنا مع الفلاسفة أن يستثيره كذلك وجود الموجود . حتم علينا إذن أن نقابل — خلال تفكيرنا — الفلسفة على الطريق الذى عليه تسير . ولا بد لكلامنا أن يستجيب إلى هذا الذى يستثير الفلاسفة . فإذا كانت هذه الاستجابة موفقة بالنسبة لنا فعندئذ نجيب عن سؤال ما الفلسفة إجابة أصيلة . إن الكلمة الألمانية Antworten (يجيب) لا تعنى فى الحقيقة إلا ent-sprechen (يستجيب) . والإجابة عن سؤالنا لا تستنفد فى تقرير يجيب عن السؤال بتحديد ما نفهمه من مفهوم «فلسفة» . إن الإجابة ليست رداً بقدر ما هى استجابة تستجيب إلى وجود الموجود . ونحن نحب مع ذلك أن نعرف فى نفس الوقت ما يكوّن الخاصية المميزة للإجابة بمعنى الاستجابة . لكن كل شىء يعتمد

أول ما يعتمد على حصولنا على الاستجابة قبل أن نقيم نظرية عنها .

الإجابة عن سؤال ما الفلسفة ؟ تتمثل فى استجابتنا إلى ما تنحو الفلسفة فى سيرها نحوه . وهذا الذى تنحو نحوه فى سيرها هو وجود الموجود ؛ ففى مثل هذه الاستجابة نستمع منذ البدء إلى ما قد قالته الفلسفة لنا . الفلسفة أى « الفيلوسوفيا » حسب مايفهمه اليونان منها . وهذا هو السبب فى أننا لا نحصل على الاستجابة أعنى على الإجابة عن سؤالنا إلا عندما نبقى فى حديث مع هذا الذى يسلمنا إليه تراث الفلسفة أى يحررنا . إننا لا نجد الإجابة عن سؤال ما الفلسفة ؟ فى العبارات التأريخية ، بل نجدها فى التحاور مع ما قد سلم إلينا بوصفه وجود الموجود . (١٨)

وهذا الطريق المؤدى إلى الإجابة عن سؤالنا ليس بالطريق النابذ للتاريخ ، ولا المنكر له ، بل هو اكتساب لما قد سلم إلينا عبر التاريخ ، وتشكيل له . ومثل هذا الاكتساب للتاريخ هو ما نعنيه بمصطلح « التهديم » "Destruktion" . وقد بينت بوضوح معنى هذا المصطلح فى كتاب « الوجود والزمان » (بند ٦) . و « التهديم » لا يعنى التحطيم ، بل يعنى التفكيك والتصفية ، والتنحية جانباً للتقريرات التأريخية البحتة عن تاريخ الفلسفة . « التهديم » يعنى أن نفتح آذاننا ، أن نجعل أنفسنا منفتحين لما يحدثنا به التراث من حيث هو وجود الموجود . وبالاستماع إلى هذا الحديث نحصل على الاستجابة .

لكن بينما نقول هذا الكلام يظهر الشك التالى : هل هناك بُد من أن نقوم بجهد للوصول إلى استجابة مع وجود الموجود ؟ ألسنا نحن

معشر البشر فى مثل هذه الاستجابة من قبل ؛ لا بحكم الواقع فقط de facto بل بحكم طبيعتنا كذلك ؟ ، أو ليست هذه الاستجابة هى العلامة المميزة لماهيتنا ؟ .

إنها الحقيقة الواقعة . لكن لو كان ذلك صحيحاً فلن يعود فى مقدورنا عندئذ أن نقول : حتم علينا أن نحصل أولا على هذه الاستجابة ومع ذلك نحن على صواب فى قولنا ذاك ؛ لأنه مما لا شك فيه أننا على الرغم من بقائنا دائماً أبداً فى استجابة إلى وجود الموجود فنادراً ما نتنبه إلى نداء الوجود . إن الاستجابة إلى وجود الموجود لتظل بدون شك مستقرنا "Aufenthalt" على الدوام . لكنها لا تصبح موقفاً Verhalten نعتنقه إلا فى أوقات نادرة فقط . وعندما يتحقق ذلك نستجيب حقاً إلى هذا الذى يهم الفلسفة ؛ والذى هو على الطريق المؤدى إلى وجود الموجود . الفلسفة هى الاستجابة إلى وجود الموجود ، بيد أنها لن تكون كذلك إلا عندما تتحقق هذه الاستجابة بالفعل وتكشف بالتالى عن نفسها وتنشر هذا الانكشاف . إن هذه الإستجابة لتحدث بطرق مختلفة ، تبعاً لكيفية نداء الوجود ، وتبعاً لما إذا كان هذا النداء مسموعاً هو أو غير مسموع ، وتبعاً لما إذا كان المسموع منطوقاً هو أو غير منطوق . وفى مقدور حديثنا هذا أن يمنحنا الفرصة اللازمة لأن نتأمل هذه النقطة .

وما سأحاوله الآن ليس إلا أن أقدم للحديث بمقدمة أود أن أحولها إلى الوراء ، حيث عرضنا لقول « أندريه جيد » عن « العواطف الجميلة » « فالفيلوسوفيا » إن هى إلا استجابة متحققة تحققاً صريحاً ، تنطق بقدر ما تأخذ فى اعتبارها نداء وجود الموجود . إن الاستجابة لتصغى إلى صوت النداء . وما ينادينا بوصفه صوت الوجود يستحضر استجابتنا

ويستدعيها . « الاستجابة » إذن معناها « التحدد » "être disposé" بما يأتى عن وجود الموجود . والكلمة الفرنسية "disposé" تعنى حرفياً الوضع المنفصل المكشوف،وبهذا يكون على ارتباط بما هو كائن ؛ فالوجود بما هو موجود يحدد الكلام على نحو من شأنه أن يجعل اللغة تتناغم مع وجود الموجود ، الاستجابة ضرورية وهى متناغمة على الدوام؛ وليس ذلك عرضاً ، ولا بالاتفاق ، إنها فى تناغم . وعلى أساس التناغم وعلى أساس التناغم فقط ، تحصل الاستجابة على دقتها ، وعلى نغمتيها .

والاستجابة بوصفها متناغمة مع النداء ، ونغمية ، لا تكون فى الحقيقة إلا فى نغم Stimmung من خلاله يتكيف موقفنا تبعاً لهذه الطريقة أحياناً ، ولتلك الطريقة أحياناً اخرى . إن النغم — مفهوماً بهذا المعنى — ليس بموسيقى مصاحبة لأحاسيس عرضية تصاحب الاستجابة فقط ، لأننا إذا ميزنا الفلسفة بأنها استجابة متناغمة مع النداء فنحن لا نريد على الإطلاق أن نسلم التفكير إلى تقلبات العواطف وتغيراتها العرضية ، بل بالأحرى المراد هنا هو تبيين أن كل دقة فى اللغة إنما هى قائمة فى تحدد من تحددات الاستجـــابة . والاستجابة بمعنى الانتباه إلى النداء .

وفضلا عن ذلك كله الإشارة إلى التحدد الأساسى للاستجابة ماهى بالكشف الحديث ، فالمفكران اليونانيان « فلاطون وأرسطو قد وجها الانتباه إلى أن الفلسفة والتفلسف يرجعان إلى بعد من أبعاد الإنسان ، نسميه « النغم » (بمعنى التناغم والنغمية) .

يقول أفلاطون : (تيتاتوس ص ١٥٥ د) «الدهشة هى «الباتوس»

πάθος (الحال) الذى يميز الفيلسوف حقاً ، وليس للفلسفة من مبدأ سواه » .

الدهشة من حيث هى « باثوس » (حال) هى « الأرخيه » ἀρχή (المبدأ) للفلسفة . ويجب علينا أن نفهم الكلمة اليونانية « ارخيه » فى معناها الأكمل ؛ إنها تسمى ذلك الذى منه ينبع شىء . لكن « هذا الذى منه » ينبع الشىء لا يطرح ظهرياً أثناء عملية التقدم والتطور ، بل « المبدأ » يصبح بالأحرى ما يعبر عنه الفعل اليونانى « ارخين » ἄρχειν أى ذلك الذى يسود ، « فحال » الدهشة على هذا لا يقف فى بداية الفلسفة كما يسبق غسل اليدين عملية الجراح . الدهشة تحمل الفلسفة وتنتظمها .

ويقول أرسطو بنفس المعنى (الميتافيزيقا . مقالة الألف الكبرى ف ٢ ص ٩٨٢ ف ١٢ ن) : « من خلال الدهشة بدأ الناس — الآن وفى أول الأمر — يتفلسفون (بحيث إن التفلسف منها صدر ، ومجراه بها تحدد) » .

إنه من السطحية بمكان ، فضلا عن أنه من الخروج على الروح اليونانية بمكان أيضاً ، اعتقادنا أن افلاطون وأرسطو لم يحددا هنا الدهشة إلا على أنها سبب التفلسف ، فلو كانا من أتباع هذا الرأى حقاً لما زادت الدهشة عن أن تكون مجرد اندهاش الناس فى وقت أو آخر بالوجود على الخصوص وبالموجود ، فدفعتهم هذه الدهشة ، وبدءوا فى التفلسف . لكن بمجرد ما تقدمت الفلسفة فى سيرها أصبحت الدهشة ، من حيث هى قوة محركة ، شيئاً لا ضرورة له ؛ ولهذا اختفت .

وكان من الممكن أن تختنق ؛ لأنها كانت مجرد دافع فحسب . ومهما يكن من شيء فالدهشة هي « أرخيه » (مبدأ) — إنها تسري في كل خطوة من خطوات الفلسفة . الدهشة « پاثوس » (حال) . ونحن نترجم عادة «پاثوس » بـ « حال » أي فورة من فورات العاطفة ، لكن كلمة « پاثوس » مرتبطة بالفعل اليوناني « پاسخين » πάσχειν يعاني ويكابد ويخبر ويتناغم مع . ونحن نخاطر — كما هو الحال دائماً في مثل هذه الحالات - لو ترجمنا « پاثوس » بكلمة «نغم» التي بها نعني التناغم والنغمية . ولكن ليس لنا بد من المخاطرة بهذه الترجمة ؛ لأنها هي وحدها التي تحفظنا من الوقوع في تصور من تصورات علم النفس الحديث لكلمة « پاثوس » . وإذا فهمنا « الباثوس » على أنه « نغم » (تحدد) ففي مقدورنا كذلك أن نميز به الدهشة على نحو أكثر دقة ؛ ففي الدهشة « نقف مع أنفسنا » être en arrêt نحن نفزع اليها من الموجود ، نفزع منه ؛ لأنه كذا ، وليس غير ذلك ، والدهشة لاتستنفد في هذا الفزع من وجود الموجود ، بل هي هو بوصفه هذا الفزع وهذا التوقف . وفي نفس الوقت الانتزاع منه ، والتعلق به ، أي بهذا الذي يُتراجع عنه . الدهشة هي التحدد الذي فيه ومن أجله ينكشف وجود الموجود . الدهشة هي التناغم الذي من خلاله قيض للفلاسفة اليونانيين التجاوب مع وجود الموجود .

وثمت نغم آخر مختلف تمام الاختلاف جعل التفكير يقرر أن يسأل بطريقة جديدة السؤال التقليدي عما هو الموجود من حيث هو موجود . وبهذا يبدأ عصر جديد في الفلسفة ؛ فديكارت في « تأملاته » لم يسأل فقط وأولا : ما الموجود (تي تو أن) من حيث هو موجود ؟

بل يسأل عن ذلك الموجود الذي هو الموجود حقاً "ens certum"
ويرى ديكارت أن ماهية الـ certitudo قد خضعت عبر الزمان
لتحولات شتى ، لأنه فى العصور الوسطى لم يكن يعنى الـ "certitudo"
اليقين ، بل يعنى التعريف الثابت لموجود من حيث هو موجود .
الـ "certitudo" هنا لا يزال مرادفاً (للماهية) essentia ومن جهة
أخرى إن ما هو موجود عند ديكارت يقاس فى الحقيقة بطريقة أخرى ؛
فبالنسبة له يصبح الشك ذلك النغم الذى فيه يهتز التناغم مع الموجود
الحق "ens certum" أى الموجود اليقينى . إن الـ "certitudo"
ليصبح دعامة للوجود بما هو موجود "ens qua ens" تنتج عن
عدم إمكان الشك فى الأنا موجود بالنسبة إلى أنا الإنسان
(Cogito (ergo) sum) ومن ثم تصبح « الأنا » هى الذات
sub-jectum على الأصالة ، وبالتالى تدخل طبيعة الإنسان لأول
مرة نطاق الذاتية بمعنى « الأنا » . ومن التناغم مع هذا الـ "certitudo"
اكتسبت لغة ديكارت نغمية الإدراك الواضح والمتميز "clare et
distincte percipere" ونغم الشك هو الرضا الإيجابى باليقين . ومن
ثم صار اليقين الصورة المحددة للحقيقة . إن نغم الثقة فى يقين المعرفة
المطلق ، والذى يمكن الحصول عليه ، فى كل العصور هو « الباثوس » ،
وبالتالى « الأرخيه » (المبدأ) للفلسفة الحديثة .

لكن إذا كنا نتكلم على هذا النحو فعلى أى شىء تعتمد « التيلوس »
τέλος (الغاية) للفلسفة الحديثة ؟ أى التى تستهدفها إن كان علينا أن
نتحدث عن شىء كهذا ، وهل هذه الغاية محددة بنغم آخر ؟ ، وأين

ينبغي أن نبحث عن تمام الفلسفة الحديثة ؟ ، أعند هيجل أم الأفضل عند شلنج في فلسفته المتأخرة ؟ ، وماذا عن ماركس ونيتشه ؟ ، هل أخرجا من تيار الفلسفة الحديثة ؟ ، إن لم يكن الأمر كذلك فكيف نحدد مكانهما ؟ .

إن الأمر ليبدو لنا كما لو كنا لا نضع إلا أسئلة تاريخية . لكننا في الحقيقة نضع مستقبل ماهية الفلسفة في الاعتبار . إننا نحاول أن نستمع إلى صوت الوجود . فإلى أي نوع من النغم أدى هذا الصوت بالتفكير المعاصر ؟ ، من العسير علينا أن نعطي على هذا السؤال إجابة لها معنى واحد . لكن من المظنون أن ثمت نغمة أساسية تسري . وهي تظل مع ذلك محجوبة عنا . وهذا يدل على أن تفكيرنا المعاصر لم يعثر بعد وبوضوح على طريقه الفريد المميز . إننا لم نصل إلا إلى هذا : نغمات للتفكير متعددة . الشك واليأس من ناحية ، ومن ناحية أخرى اعتناق أعمى لمبادىء غير ممحصة ، يصارع بعضها بعضاً . الخوف والقلق اختلطا بالأمل والثقة . وهناك اعتقاد غالب وشائع بأن التفكير — وقد صار ضرباً من ضروب الإحصاء والتمثل الاستدلالي — تم له التحرر من أي نغم تحرراً كاملا ، لكن حتى برودة الإحصاء ، وحتى دقة التخطيط هما خاصيتان مميزتان للتناغم مع النداء . وليس هذا فحسب بل إن الفعل الذي حفظ نفسه حراً من كل تأثير للانفعالات ، متناغم - بوصفه عقلا - مع الثقة في البرهان الرياضي المنطقي لمبادئه وقواعده .

الاستجابة المكشوفة التي تستجيب لنداء وجود الموجود والمعتنقة اعتناقاً صريحاً هي الفلسفة . ونحن لا نصبح عارفين بالفلسفة إلا عندما

تتعلم كيف وفى أية طريقة تكون . إنها تكون فى طريقة الاستجابة التى تتناغم مع صوت وجود الموجود .

هذه الاستجابة كلام . إنها فى خدمة اللغة ، وما يعنيه هذا الذى نقوله صعب علينا اليوم فهمه ؛ لأن تصورنا الجارى للغة قد خضع لتغيرات غريبة . وكنتيجة لذلك ظهرت اللغة كأنها أداة التعبـــير . وأصبح بالتالى من الأصوب القول بأن اللغة فى خدمة التفكير ، لا القول بأن التفكير ـ من حيث هو استجابة ـ فى خدمة اللغة . (١٩) هذا فضلا عن أن التصور الجارى للغة بعيد كل البعد عن تجربة اليونانيين اللغوية ؛ فبالنسبة إلى اليونانيين تنكشف ماهية اللغة على أنها « لوغوس » ، لكن ما الذى يعنيه « اللوغوس و « اللجين » λέγειν ؟ لم نتوصل إلا اليوم وعلى نحو بطىء ، وخلال التفسيرات المتعددة «للوغوس» إلى إدراك ماهيتها اليونانية لمحاً . ومع ذلك لا نستطيع أن نرجع من جديد إلى هذه الماهية للغة ، ولا حتى أن نعتنقها ، وربما وجب علينا بدلا من ذلك أن ندخل فى محادثة مع تجربة اليونانيين اللغوية ، من حيث هى « لوغوس » . لماذا ؟ ؛ لأنه بدون اعتبار كاف للغة ، لن نعرف حقاً ما الفلسفة بوصفها استجابة مميزة ، ولن نعرف كذلك ما هى الفلسفة بوصفها طريقة للقول متميزة .

لكن بما أن الشعر — إذا قارناه بالتفكير — هو فى خدمة اللغة على نحو متميز ، ومختلف كل الاختلاف ، فحديثنا الذى يتبع تفكير الفلسفة يؤدى بالضرورة إلى مناقشة العلاقة بين التفكير والإبداع الشعرى ؛ فثمت بين الاثنين صلة قرابة خفية ؛ لأنهما مولعان بخدمة اللغة ،

وعليها موقوفان . ومع ذلك توجد بينهما فى نفس الوقت هوة ، لأنهما « يسكنان على جبلين منفصلين عن بعضهما أشد الانفصال وأوسعه»[1]

والمطلب الآن قد يكون بأن نقصر حديثنا على السؤال عن الفلسفة وهذا القصر لا يكون ممكناً ، ولا حتى ضرورياً ، إلا إذا كانت الفلسفة ليست بالمعنى الذى عرضناه الآن فى الحديث ، اى استجابة تحمل وجود الموجود على القول .

وبعبارة أخرى إن حديثنا لا يستهدف إلى تقرير برنامج محدد وثابت ، بل يود أن يسعى الى تهيئة أولئك الذين يريدون المشاركة ؛ تهيئتهم لاجتماع يدعون اليه ما نسميه : وجود الموجود ، ونحن بهذه التسمية نضع فى الاعتبار ما سبق ان قاله أرسطو :

« إن وجود الموجود يتبدى على أنحاء شتى »[2] .

"τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς

---

(١) Höldelin, Patmos (الترجمة الفرنسية) .

(٢) « الوجود والزمان » بند ٧ ب .

تعقيبات على « ما الفلسفة »

(١) يرى هيدجر أن الفلسفة ينبغى أن تكون نهجاً فى الحياة تنهجه ، لا مجرد تأملات عقلية فى مشاكل الوجود ، وهذا التصور للفلسفة هو تصور الوجوديين عامة ، ويسبرز خاصة ؛ يقول يسبرز : « الفلسفة فاعلية عملية practical activity بهـــا أحاول سبرغور الوجود ، ووجودى الخاص ، وما هى بالتفكير المحايد ، الذى يدرس — بعدم اكتراث — موضوعاً ما من الموضوعات »

Jaspers : "On my Philosophy" in Kaufmann's "Existentialism from Dostoevesky to Sartre", p. 138.

وهذا التشابه بين هيدجر ويسبرز فى النظر إلى الفلسفة ، على أنها فاعلية عملية ، أو نهج فى الحياة أى باختصار على أنها تفلسف ، ينكره « فالتركاوفمان » ؛ فهو يقول « إن هيدجر يؤكد فى كل كتاباته أهمية الأسئلة لا الأجوبة ، أهمية التفكير لا النتائج ، لكنه على العكس من يسبرز — الذى يتفق معه فى النقطة السابقة — لا يتحدث عن — التفلسف — بل عن « كون الإنسان على الطريق »

Kaufmann, W., "From Shakespeare to Existentialism", Anchor Books, p. 302.

والحق أن لا اختلاف بينهما على الإطلاق ؛ فالهدف من سؤال هيدجر : ما الفلسفة ؟ هو كما قال أن « تتفلسف » .

والوجوديون بهذه النظرة إلى الفلسفة هم أقدر الفلاسفة المعاصرين

جمیعاً مغالبة لروح التخصص ، التی تسود بعض النحل الفلسفية بحيث تنظر بمقتضاها إلى الفلسفة ، كالو كانت « صنعة » مهمتها الوحيدة تحليل اللغة ، ولا شأن للفيلسوف عندها بالوجود ومشاكله لأن هذا — كما يقولون — من اختصاص العلماء .

(٢) يفرق هيدجر بين ضربين من التعريف : أولهما يتكلم عن الموضوع المراد تعريفه أى يدور حوله ، والثانى يدخل فيه مباشرة أى ينفذ إلى صميمه ، وهى تفرقة تذكرنا ببرجسون عندما ميز بين معرفة للشىء « من الخارج » ، وأخرى « من الداخل » .

لكنا نلاحظ أن تلك التفرقة يضعها هيدجر فى اعتباره على الدوام ، ففى بحثه « ما الميتافيزيقا » ؟ (سنة ١٩٢٩) يقول ما نصه : « ما الميتافيزيقا ؟ » . سؤال يفضى بالمرء إلى أن يتوقع حديثاً عن الميتافيزيقا . وما هذا بمقصودنا ، لأننا سنتناول بالحديث — على العكس من ذلك — سؤالا ميتافيزيقياً محدداً يدخلنا مباشرة فى الميتافيزيقا ؛ فبهذه الطريقة ، وبهذه الطريقة وحدها نستطيع حقاً أن نجعل الميتافيزيقا تتحدث نيابة عن نفسها » .

Heidegger : "What is Metaphysics ?" in Brock's "Existence and Being", Vision Press, p. 355.

(الخطوط الموضوعة تحت حرفى « فى » و « عن » إضافة من عندنا)

(٣) اختلفت الترجمتان الإنجليزية والفرنسية فى ترجمة المصطلح الألمانى "Wesen" ؛ ففى الإنجليزية "nature" ، وفى الفرنسية "être" والترجمة الإنجليزية أضبط من الفرنسية ، إذا فهمنا كلمة « طبيعة » بمعنى

الماهية أو الجوهر . هذا فضلا عن أن الترجمة الفرنسية تستخدم لفظاً واحداً هو "être" للدلالة على لفظين ألمانيين مختلفين هما "Wesen" ، "Sein" وهذا خلط فى الترجمة غير مقبول .

(٤) يقصد هيدجر من هذه العبارة أن فى الأمر دوراً أى أن العقل يتوقف على الفلسفة ، والفلسفة تتوقف بدورها على العقل .

(٥) يفرق هيدجر — شأنه شأن يسبرز — بين التأريخى "historisch" والتاريخى "geschichtliche" فالتأريخى صفة لمجموعة من المعلومات عن أحداث ماضية ، ترتبط فيما بينها ارتباطاً زمانياً متعاقباً . أما التاريخى فصفة نطلقها على الأمور التى نستشعر حضورها فى وعينا ؛ فهى — حتى ولو كانت ماضية — كائنة وستكون دائماً أبداً لأنها حية . لكن على الرغم من اتفاق هيدجر ويسبرز على التفرقة بين التأريخى والتاريخى ؛ فإنهما يختلفان فى فهم المقصود بالتاريخى ؛ فالوعى التاريخى عند هيدجر معناه أن الموجود الإنسانى يكشف نفسه باعتباره زمانية متناهية مآلها إلى الموت . أما الوعى التاريخى عند يسبرز فمعناه أن الأبدى يكشف نفسه للإنسان الزمانى

Lœwenstein : "Judaism in Jaspers Thought", in Schilpp's "Jaspers", New York. p. 649.

(٦) يقصد هيدجر أن الفلسفة هى بمثابة إفراز يونانى خالص لأنها كانت شغل العالم اليونانى الشاغل ، وبالتالى ما كان فى مقدور أى عالم آخر غير العالم اليونانى أن يخلق الفلسفة . ونستطيع أن ندخل عالمنا العربى ضمن الحضارة الغربية الأوروبية ؛ لأن التراث الفلسفى اليونانى انتقل إليه ، وشكل تفكير فلاسفته العرب .

(٧) العبارة التالية : تسليم التراث إن هو إلا تحرير "überliefern ist ein Befrein" قد تفهم على نحوين : أولهما هو الذى يكون من جهة المسلِّم ، فمن يسلم التراث يتخلص منه أن يتحرر من قيوده . وهذا النحو من الفهم — وإن اتفق مع الفهم العام — إلا أنه لا يتمشى فى اعتقادنا مع الذى يقصده هيدجر ، وهو النحو الثانى ذلك الذى يكون من جهة المتسلم للتراث ، فبالتراث يتحرر الإنسان ولا يتقيد ، والحق أن هيدجر أمين فى هذا لمنهج أستاذه هوسرل الذى نادى بتفسير نصوص فلاسفة الماضى وأفكارهم تفسيراً يحييها ، فعند هيدجر : « أن من ينغمس فى التراث الفلسفى انغماساً يتيح له أن يفهم تفكير واحد من فلاسفة الماضى الكبار — كما لو كان تفكيره هو ، وأن يتفلسف معه كما لو كان فى حوار معه ، وينقده بالتالى نقداً بناء ، هو وحده القادر على أن يطور مشاكل الفلسفة تطويراً أصيلا جديراً بأن يتأمله المعاصرون له ، والخلف من بعده على السواء » .

Brock, W., "Existence and Being", p. 21.

وهذا الفهم للتراث لا يختلف عن فهم يسبرز ، فقد قال فى مقال له عن تطور فلسفته تحت عنوان فرعى « جعل التراث تراثنا » ما نصه : « إن أسئلتنا وأجوبتنا مشروطة إلى حد ما بالتراث التاريخى الذى نحن فيه موجودون ... ؛ فمضمون حقيقتنا يعتمد على تمثلنا للأساس التاريخى ذلك أن قدرتنا على الخلق تكمن فى قدرتنا على إعادة توليد الأفكار التى سلمت الينا عبر التاريخ ، وكلما انغمسنا فى ظروف العصر وملابساته استمعنا بوضوح إلى صوت الماضى ، واستشعرنا جلاله وتالقه ... إن الفلسفة لتمتحن وتتميز بالطريقة التى بها تتمثل تاريخها ، ويبدو لنا أن

حقيقة الفلسفة المعاصرة تتجلى فى إحياء الأفكار القديمة أكثر مما تتجلى فى صياغة المفاهيم الجديدة » .

Jaspers : "On my Philosophy", p. 133-134.

إذن موقف هيدجر ويسبرز من التراث متشابه ، ولا اختلاف بينهما كما ادعى هاينمان الذى قال : « إن هيدجر أراد أن يتخلص من التراث الفلسفى للغرب تخلصاً تاماً ، كى يخلق نفسه خلقاً جديداً أصيلا ، على العكس من يسبرز الذى كان موقفه أحكم فلم يرفض التراث ، بل أراد أن يصوغ مشاكل الفلسفة الخالدة صياغة جديدة »

Heinemann : "Existentialism and the Modern Predicament", Harper Torehbooks, p. 182.

هذا فضلا عن أن هيدجر يقول ما نصه فى ما الفلسفة ؟ « وهذا الطريق المؤدى إلى الإجابة عن سؤالنا ليس بالطريق النابذ للتاريخ ، ولا المنكر له ، بل هو اكتساب لما قد سلم الينا عبر التاريخ ، وتشكيل له ، ومثل هذا الاكتساب للتاريخ هو ما نعنيه بمصطلح « التهديم Destruktion » والتهديم لا يعنى التحطيم ، بل يعنى التفكيك والتصفية ، والتنحية جانباً للتقريرات التأريخية البحتة عن تاريخ الفلسفة . « التهديم » يعنى أن نفتح آذاننا ، أن نجعل أنفسنا منفتحين لما يحدثنا به التراث من حيث هو وجود الموجود . وبالإستماع إلى هذا الحديث نحصل على الإستجابة ... » .

(٨) Die Frage ist eine geschichtliche. d.h. geschickliche Frage.

هنا يلعب هيدجر ــ كعادته ــ بالألفاظ ، فيريد أن يثبت أن

السؤال التاريخي سؤالى مصـــيرى . . سؤال حياة أو موت ، لمجرد اشتراكهما فى الجذر (اشتراك الكلمتين : تاريخ ومصير) .

(٩) "Dasein" مصطلح ألمانى شائع فى اللغة الفلسفية ، وعند هيدجر بالذات . وقد ترجمه « هنرى كوربان » بـ « الحقيقة الإنسانية "réalité humaine" . وقد اعترض « بيرولى "Birault" » على هذه الترجمة ، ذلك أنها لا تحمل المعنى الأنطلوجى الذى قصده هيدجر «فالإنسان عنده هو «الدازين» . والدازين ليس هو الإنسان » . واقترح كلمة «حضور présence » ترجمة للدازين . ووافقه عليها « البيرشابل » وقال : إنها تبدو أكثر دلالة على « دازين » « الوجود والزمان » .

Chapelle, A., "L'ontologie phénoménologique de Heidegger", Editions Universitaires, p. 13.

ولئن صح بالنسبة لدازين « الوجود والزمان » أن نترجمه « بحضور » فإنه لا يصح بالنسبة لدازين « ما الفلسفة ؟ » الذى لم يرد إلا فى هذا الموضع فقط ، فمن غير المستساغ أن تقول « حضورنا الغربى — الأوروبى » و « حضور العالم اليونانى » . والأقرب إلى الدقة —ولا أقول الدقيق— أن نقول «وجودنا الغربى — الأوربى» و « وجود العالم اليونانى » على الرغم مما فى هذه الترجمة من خلط بين الدازين و « الزاين Sein » .

(١٠) الواقع أن هيدجر محق فى تفسيره هذا ، لأن من الظواهر الملفتة للنظر أن سؤال : ما الفلسفة ؟ ، لم يطرحه الفلاسفة طرحاً صريحاً إلا فى عصرنا الحاضر ، حيث خطر للعلم يهدد وجود الفلسفة . فهيدجر ويسبرز ، وجورج مور ، وأورتيجا إى خاسيه وغيرهم يسألون

ويؤلفون الكتب عن : ما الفلسفة ؟ . أما الفلاسفة القدماء والمحدثون فلم يسألوا على نحو صريح ، ما الفلسفة ؟ ، لأنها كانت أمراً مسلماً به ، وليست مهددة بخطر ، وحيث علاقة الناس بها قوية وثيقة .

(١١) هنا يختلف هيدجر عن غالبية المؤرخين الذين يميلون إلى الظن بأن فيثاغورس هو أول من صاغ كلمة « فيلوسوفوس » . والحق أن مخالفة هيدجر لهؤلاء المؤرخين — وهو العمدة فى فلسفة السابقين على سقراط — تستثير التساؤل ، إذ أنه يميل إلى « الظن » أيضاً بأن هرقليطس هو أول من صاغ كلمة « فيلوسوفوس » ، فما هو المرجح الذى جعل هيدجر يميل إلى هذا الظن دون ذاك ؟ . أغلب الظن عندنا أن قول هرقليطس « باللوغوس » و « بالواحد (هو) الكل » — وهو مدار اهتمامه وتحليله — جعله لا يقف عند تمحيص هذه النقطة ، وجعله يميل إلى ظن — حتى ولو كان غير ثابت من الناحية التاريخية — يخدم غرضه فى أن الفيلسوف هو الذي يتحدث كما يتحدث اللوغوس ، وينسجم معه ، ويستجيب إلى وجود الموجود .

(١٢) كلمة « لوغوس » اليونانية اختلف الباحثون فى ترجمتها ، فكاثلين فريمان تترجمها بالقانون "Law" ، وجون برنت بالكلمة word ، وكارل بوبر بالعقل reason وهى الترجمة الأرجح فى نظرنا .

(١٣) « الواحد (هو) الكل » جزء من الشذرة الأولى لهرقليطس ونصها : « إن لم يسمعونى واستمعوا إلى « اللوغوس » فسيكون من الصواب أن نقول بما يتفق والحكمة أن الواحد هو الكل » .

وثمت اختلاف بين الباحثين حول المقصود من كلمة «لوغوس» فى هذه الشذرة ، «فجون برنت» يذهب إلى أنها تعنى كلام هرقليطس الذاتى الشخصى . وقد استند — فى إثبات رأيه — على الطريقة المتبعة فى الكتابة آنذاك ، فبدلا من أن يكتب هرقليطس عنواناً لشذرته ، كتب الصيغة التالية — كما هى عادة الكتاب فى عصره — : «هرقليطس الأفسوسى ، ابن بلوسون ، يتكلم كما يلى : ... » . فإذا كان ذلك صحيحاً ، وإذا كان «سكستوس امبريقوس» صادقاً فى قوله بأن الشذرة التى ذكرناها هى الأولى التى تلت مباشرة الصيغة السابقة . فكلمة «لوغوس» فيها تكون — بناء على هذا — مرتبطة بالفعل يتكلم » «ليجين» السابق .

لكن « فيليب ويلرايت » — وهو أحد المتخصصين فى فلسفة هرقليطس — يعترض على تفسير « برنت » ويذهب إلى أن كلمة « لوغوس » تدل على « آخر » موضوعى ترنسندنتالى . ويعتمد على ما قاله « سكستوس « امبريقوس » فى شرح الشذرة الأولى ، فهو يقول : « فى هذه الشذرة يذهب هرقليطس إلى أننا نعمل ونفكر من خلال المشاركة فى اللوغوس الإلهى .. معيار الحقيقة . إننا ننطق بالحق عندما نشارك فى هذا «العام» (اللوغوس) . ونقع فى الخطأ عندما نعتمد على خبرتنا الخاصة» . ويرى « ويلرايت » أنه يمكن إلقاء الضوء على هذه المشكلة بفضل شذرة من شذرات كاتب للكوميديا كان معاصراً لهرقليطس ويدعى « إبيخارمس » "Epicharmus" يقول فيها : « اللوغوس يدفع الناس . ويحفظهم دائماً على الصراط المستقيم ، فلدى الإنسان القدرة على الإحصاء ، لكن هناك أيضاً اللوغوس الإلهى ، فالاستدلال منبثق من اللوغوس الإلهى الذى يمد كل إنسان بمسلك

حياته » . وينتهى « ويلرايت » إلى القول بأن هرقليطس ينظر إلى كلمة «لوغوس» على أنها تشير إلى «الحقيقة» فى صورتها الموضوعية المجاوزة للإنسانية ، وينظر مع ذلك إلى نفسه على أنه مصطفى ومختار من قبل الآلهة ، للكشف عن طبيعة هذه الحقيقة وماهيتها . ومما لا شك فيه أن كلمة «لوغوس» قد تعنى أيضاً «الكلمة» وعلى هذا ، تتصل بما «يتكلم» وترجع إليه . لكن فكرة « الكلام » مجازية ، كما نقول فى هذه الأيام « صوت الحقيقة » . كان الحكيم أو محب الحكمة φιλοσοφος ، أيام هرقليطس ، هو الإنسان المنادى من قبل صوت موجود أعظم منه ، لكى يعلن الحقيقة كما تنكشف وتتبدى له .

Wheelwright, Philip : "Heraclitus", New York, p. 21-24.

وتفسير هيدجر «للوغوس» يتفق وتفسير «ويلرايت» . أو بعبارة أدق : تفسير «ويلرايت » هو الذى يتفق وتفسير هيدجر ، لأن كتاب ويلرايت ظهر سنة ١٩٥٩ بعد محاضرة هيدجر بحوالى ثلاث سنوات إذ أنها نشرت سنة ١٩٥٦ .

(١٤) الواقع أن نظرة هرقليطس إلى الفيلسوف على أنه هو الذى يرى « الكل واحداً » — أن يكون بتعبير متصوفة الإسلام فى مقام الجمع — تقرب الفيلسوف إلى الله . « فالأشياء — كما يقول — هى فى الظاهر (وبالنسبة لنا) أضداد ومتكثرة ، لكنها فى الحقيقة (وبالنسبة لله واحدة » .

لكن مذهبه فى واحدية الكل يهدد — فيما يرى بوبر — مذهبه فى حقيقة التغير ، لأن التغير انتقال من ضد إلى آخر وإذا كانت الأضداد

أو الأشياء كلها فى الحقيقة واحدة ، على الرغم من ظهورها متكثرة ومختلفة ، فالتغير عندئذ ما هو إلا مظهر . وإذا كانت الأشياء فى الحقيقة وبالنسبة للفيلسوف والله واحدة ، فالتغير فى الحقيقة وبالنسبة للفيلسوف والله لا وجود له ومن أغاليط الأوهام .

Popper, K., "Conjectures and Refutations", Routeledge & Kegan Paul, p. 145.

هذا وقد ذكر هيدجر إلى جانب هرقليطس ، بارمنيدس . وعنده أن هذين الفيلسوفين السابقين على سقراط أعظم المفكرين جميعاً ، لأن اللغة عندهما كانت كاشفة للحقائق الفلسفية . وهذا ما تفتقده لغة هذا العصر حيث صارت فى نظره وسيلة تخدم التفكير . وبدلا من أن تكشف، إكتفت بأن تتمثل وتصور وتسجل . فضلا عن أنهما كانا فى حالة انسجام مع « السوفون » ، أى كل ما يتصف بالحكمة (الحكمى) ... وهو وجود الموجود .

إن الفلاسفة السابقين على سقراط ليمثلون عند هيدجر أكثر فترات تاريخ الفلسفة ازدهاراً . ولذلك ، دعا إلى العودة إلى ما قبل سقراط . ولقد لقيت هذه الدعوة هجوماً عنيفاً من « كاوفمان » الذى ذهب إلى أن هيدجر فى دعوته تلك كان شبيهاً بالرومانتكيين فى حنينهم إلى الماضى . واهتمامه بتفسير نصوص هؤلاء الفلاسفة يفترض أنها سلطة يوثق بها ، كأنما هى نصوص دينية ، لا ينبغى الشك فيها أو وضعها موضع التساؤل والمناقشة .

Kaufmann: "From Shakespeare to Existentialism", p. 327-329.

« وكاوفمان » فى هذا الهجوم المحموم والبعيد عن الموضوعية — لعل السبب فى ذلك أنه يهودى متعصب — بدلا من أن يبين مواطن الضعف فى قضايا هيدجر يعيره بأنه رومانتيكى ، واستبدادى يقول بالسلطة . . . سلطة ما قبل سقراط ، وأنه لاهوتى من حيث الروح . والحق أن هيدجر عندما يعرض لنص من نصوص الفلاسفة السابقين على سقراط ، فلكى يتذرع به للوصول إلى إثبات قضيته هو ورأيه الخاص . إنه لا يقف عند حد تفسير النص — وإن كان ينفخ فيه من روحه — ولا ينظر إلى هذا التفسير على أنه هدف فى ذاته ، بل وسيلة للوصول إلى شىء آخر شىء خاص بهيدجر نفسه . هذا فضلا عن أن من قال إن العودة إلى السابقين على سقراط تقييد لنا بسلطتهم — كأنما هى سلطة دينية — ؟ ! إن هيدجر نفسه يقول : إن دراسة التراث الفلسفى تحرير لنا ، وأن فى العودة إلى الماضى دفعاً لنا نحو المستقبل .

(١٥) كانت لحظة حاسمة فى تاريخ الفلسفة ، تلك التى تحولت فيها الفلسفة — على أيدى سقراط وأفلاطون وأرسطو — من الوجود إلى الموجود . فقد قسموا — فى رأى هيدجر — الوجود ، وعملوا على اغترابه عن الموجود . ولقد وسعت تفرقة أفلاطون بين عالم المثل وعالم الظن : الهوة القائمة بين الوجود والموجود ، وحطمت الالتحام الأنطلوجى الذى لا يمكن فصمه بينهما . لذلك ، فهذه اللحظة عند هيدجر تمثل لحظة انحلال الفلسفة .

ويفرق هيدجر بين « الوجود » Sein و « الموجود » Seiende تفرقة هى أقرب ما تكون — فى الغالب — إلى تفرقة الإسلاميين بين

الوجود الذهنى والوجود الخارجى . فالوجود الخارجى المتحقق — كالمنضدة والشجرة — هو « الموجود » عند هيدجر ، أما ما به تتقوم هذه الأشياء وما هو مشترك بينها فهو « الوجود » وهيدجر لا يريد أن يميز بين الوجود وحالة من حالات الموجود فحسب ، بل يميز كذلك بين الوجود والموجود بإطلاق . وعنده أن الميتافيزيقا السابقة التقليدية لم تكن على صواب فى اعتبارها جانباً معيناً من جوانب الموجود (العقل أو المادة مثلا) كمقدمة لدراسة الموجود بإطلاق . ورسالة هيدجر فى إصلاح الميتافيزيقا تتمثل فى أن نتنبه — كما انتبه الفلاسفة السابقون على سقراط من قبل — إلى وجود الموجود . وبذلك نقيم أنطلوجيا جديدة ، أساسها الوجود . بدلا من الميتافيزيقا التقليدية التى أساسها الموجود بإطلاق » .

Roberts, D.: "Existentialism and Religious Belief". Galaxy Book, p. 167.

هذا ، وقد تجنبنا ترجمة Sein بكينونة و Seiende بكائن لارتباطهما بالمعنى الطبيعى أكثر من المعنى الأنطلوجى . هذا فضلا عن أنهما غير شائعين فى المصطلح الفلسفى العربى ، مثل شيوع مصطلحى « وجود » و « موجود » ، اللذين استخدمهما الفلاسفة الإسلاميون استخداماً يدل فى الغالب على المعنى الذى يقصده هيدجر . فابن سينا مثلا يذهب إلى أنه « ليس فى الأعيان عين هو وجود أو شىء ، إنما الموجود أو الشىء فى الخارج (جواد أو إنسان) أو غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة فى الوجود ، وأما الوجود

والشيئية فلا تاصل لها فى الأعيان » . (الإيجى : « المواقف » جـ ٢ - ص ١٥٥ . طبعة التونسى ١٩٠٧ م) .

وبما يلفت النظر أن الفلاسفة الإسلاميين عندما نقلوا تعريفه أرسطو للميتافيزيقا إلى العربية قالوا أحياناً : إنها العلم الذى يبحث فى « الوجود بما هو وجود » ، وقالوا أحياناً أخرى : إنها العلم الذى يبحث فى « الموجود بما هو موجود » . وهذا الاختلاف فى الترجمة العربية نجد نظيراً له فى الترجمة الألمانية ، فالألمان عندما نقلوا تعريفه أرسطو إلى الألمانية قالوا أحياناً أنها « العلم الذى يبحث فى » الموجود بما هو موجود — "Seiendes als Seiendes" وأحياناً أخرى العلم الذى يبحث فى الوجود بما هو وجود "Sein als Sein" .

Martin. G., "An Introduction to General Metaphysics", Eng. tran. (Allen & Unwin), p. 141.

(١٦) وهناك فرق بين مدلول كلمة « المعرفة » وكلمة « العلم » عند الفلاسفة الإسلاميين ، فالعلم يتعلق بالبحث فى الموضوعات النظرية غالباً أما المعرفة فإنها تعنى بالإضافة إلى العلم شيئاً من الخبرة العملية . ولهذا يقال : الله تعالى يعلم الأشياء ، ولا يقال يعرفها . وقد حاول الفلاسفة الإسلاميون أن يخصصوا العلم لمعنى Science وهو يشمل العلم الطبيعى والعلم التعليمى .

هذا على الرغم من أن العلم لغة هو بمعنى المعرفة : فى «لسان العرب» « علمت الشىء أعلمه علماً عرفته » . و « علمت الشىء بمعنى عرفته وخبرته » .

(١٧) لم تعد الفلسفة نهجاً فى الحياة كما كانت عند السابقين على

سقراط ، بل أصبحت « معرفة نظرية » على يد أرسطو . وهذا تدهور لأن الإنسان عندما يكون نظرياً ، فإنه يكون عندئذ منفصلا عن الحياة « فكلمة نظرية» "theory" مشتقـة من الفعل اليونانى "theatai" أى يشـاهد وينظر . وهو جذر كلمة مسرح "theater" فى المسرح نكون ناظرين لحدث ما ، لا نكون فيه مشتركين . وبالمماثلة ، إنسان النظرية أو الفيلسوف النظرى ينظر إلى الوجود نظرة منفصـلة ، كما نشاهد فى المسرح المناظر من بعيد » .

Barret, W., "Irrational Man", New York, p. 68.

أنظر عرضنا لهذا الـكتاب فى مجلة « الثقافة » عدد ٢٧ سنة ١٩٦٤

ولعل هذا هو السبب فى أن هيدجر لم يتعاطف مع تعريف أرسطو للفلسفة ، لأنها ستصبح بذلك نظراً منفصلا عن الحياة ، واستلطفه — على العكس من ذلك — تعريف هرقليطس ، لأن الفيلسوف عنده مستجيب إلى « اللوغوس » متجانس معه ... مع هذا « اللوغوس » القانون السارى فى الـكون .

(١٨) الفلسفة عند هيدجر لا يمكن تناولها تناولا تأريخياً ، أى يتمثل فى رصد التعريفات المختلفة عن الفلسفة وتسجيلها . بل تتطلب — كى نعرفها — استجابةواستعداداً . فالفلسفة — كما يقول — يُستمع إليها ، فهى تكلم الإنسان . إنها نغم . إنها حوار بين الوجود والموجود أى بين الأساس الذى لا أساس له ، والإنسان . وتوكيد هيدجر لهذا المعنى للفلسفةدليل على اعتقاده بأن الفلسفةفى العصر الحاضر لم تعد تستجيبه إلى وجود الموجود ، فلغتها لم تعـد كاشفة للحقائق — كما كانت عند السابقين على سقراط — بل أصبحت مصورة لها مصنفة إياها . باختصار

فقدت الفلسفة اهتمامها بالوجود ، ذلك « النور الداخلى » الذى ينير وجودنا ، ونصبح من خلاله واعين بحقيقتنا وماهيتنا .

(١٩) هيدجر يعشق اللغة . فاللغة عنده هى مسكن الوجود ومقره ، والحكمة كلها مجسدة فيها . لكن قوله بأن الفكر فى خدمة اللغة لا العكس يجعلنا نتساءل : هل تحليلاته اللغوية المشهور بها تقصد لذاتها كغاية ، كما هو الحال عند المناطقة الوضعين . أم أنها وسيلة تخدم قضية من قضاياه الفكرية ؟ . أغلب الظن أن هيدجر يستخدم اللغة لإثبات فكره — حتى ولو لم يرد — . فتحليله للكلمة اليونانية a-letheia مثلا ، أليس الهدف منه إثبات فكرة ان الحقيقة مقرها الوجود لا العقل ؟

العود إلى أساس الميتافيزيقا

كتب ديكارت إلى « بيكو » الذى ترجم كتابه « مبادىء الفلسفة » إلى الفرنسية ، يقول : « وهكذا ، الفلسفة كلها مثلها مثل شجرة : جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا ، والفروع التى تتفرع من الجذع هى سائر العلوم الأخرى .... » . (مؤلفات ديكارت . طبع أدام وتانرى . ج ٩ . ص ١٤) .

بناء على هذه الصورة البيانية ، نسأل الأسئلة التالية : فى أى أرض تجد جذور شجرة الفلسفة مقرها ؟ ومن أى أساس تستمد الجذور — ومن خلالها تستمد الشجرة كلها — العصارة والقوة اللازمتين لنموها ؟. ما هو العنصر — المحجوب فى الأرض والأساس — الذى يدخل ويحيا فى الجذور التى تدعم الشجرة وتنميها ؟ . أين تقوم الميتافيزيقا وفى أى مجال تجـــول ؟ . ما الميتافيزيقا ، منظوراً إليها من أساسها ؟ ما أساس الميتافيزيقا على وجه الإطلاق ؟

إنها تبحث فى الموجود بما هو موجود . وحيثما يسأل السؤال عما هو الموجود يتبدى الموجود بما هو موجود فى مجال النظر . والإمتثال الميتافيزيقى يدين بهذا النظر لنور الوجود . إن النور نفسه ، أى هذا الذى يخبره ويعانيه التفكير على أنه نور ، لم يعد يأتى فى مجال نظر هذا التفكير الميتافيزيقى ، لأن الميتافيزيقا تمتثل الموجود دائماً منظوراً إليه على أنه موجود فحسب . وابتداء من هذا المنظور يبحث التفكير الميتافيزيقى — بالطبع — عن أصل الموجود وعن موجد النور .

لكن النور ذاته يعد منيراً بما فيه الكفاية ، بمجرد ما ندرك أننا ننظر من خلاله عندما ننظر إلى الموجود .

وأياً ما كان النحو الذى يفسر بمقتضاه الموجود دائماً ، سواء من حيث هو روح ، حسب المذهب الروحى ، أو من حيث هو مادة وقوة ، حسب المذهب المادى ، أو من حيث هو صيرورة وحياة ، أو إمتثال أو إرادة ، أو جوهر ، أو ذات ، أو « إنيرجيا » (فعل) ، أو من حيث هو عـــود أبدى لنفس الشىء — فى كل نحو من هذه الأنحاء يظهر الموجود بما هو موجود فى نور الوجود . وحيثما تمثل الميتافيزيقا الموجود ، فقد دخل الوجود فى النور . لقد وصل إلى حال من الإنكشاف Ἀλήθεια . لكن ، هناك أمران لا يزال يكتنفهما الغموض هما ، ما إذا كان الوجود ذاته يحوى إنكشافاً كهذا وكيف ، وما إذا كان يكشف نفسه فى الميتافيزيقا ، ومن حيث هو ميتافيزيقا ، وكيف . إن الوجود فى ماهيته المتكشفة ، أى فى حقيقته ، لا يُفكر فيه . ومع ذلك ، تتكلم الميتافيزيقا عن الإنفتاح الخفى للوجود حينما تعطى أجوبتها عن سؤالها المتعلق بالموجود بما هو كذلك . وعلى هذا يمكن تسمية حقيقة الوجود بالأساس الذى فيه تستقر الميتافيزيقا ومنه تتغذى ، بوصفها جذراً لشجرة الفلسفة .

ولأن الميتافيزيقا تبحث فى الموجود بما هو موجود فقد بقت مهتمة به وحده ، ولم تلتفت إلى الوجود بما هو وجود . إنها لترسل — بوصفها جذراً للشجرة — العصارة كلها والقوة كلها إلى الجذع وفروعه . والجذر يتفرع فى الأرض والأساس ليمكن الشجرة من أن تنبثق منه ، وبالتالى أن تنفصل عنه وتتركه . إن شجرة الفلسفة لتنبثق من الأرض

التى فيها تضرب الميتافيزيقا بجذورها ؛ فالأساس والأرض هما العنصر الذى فيه يحيا جذر الشجرة . بيد أن نمو الشجرة لا يقدر بحال أن يستوعب الأرض على نحو تختفى معه بوصفها جزء من الشجرة . بل ، على العكس من ذلك ، إن الجذور — حتى أدق الألياف — تغوص فى الأرض ؛ فالأساس أساس للجذور ، فيه تنسى الجذور نفسها من أجل الشجرة . ولا تزال الجذور تتعلق بالشجرة حتى عندما تسلم نفسها ، على نحو معين ، إلى عنصر الأرض . إنها تبذل نفسها وعنصرها على هذه الشجرة ؛ فهى بوصفها جذوراً لا تلتفت إلى الأرض ، على الأقل إلا من حيث أن حياتها لا تنمو إلا فى هذا العنصر ولا تمتد إلا فيه . والعنصر لا يكون فى الغالب عنصراً إن لم تحيا فيه الجذور .

إن الميتافيزيقا بقدر ما تمثل دائماً الموجود بما هو موجود، فهى لا تفكر فى الوجود ذاته ؛ ذلك أن الفلسفة لا تركز انتباهها على أساسها . إنها تترك دائماً أساسها — تتركه بفضل الميتافيزيقا ، . لكنها مع ذلك لا تهرب أبداً من أساسها .

إن المفكر بقدر ما يشرع فى أن يخبر أساس الميتافيزيقا ويعانيه ، وبقدر ما يسلك الفكر سبيله إلى إدراك أساس الميتافيزيقا ، يحاول هذا الفكر أن يفكر فى حقيقة الوجود نفسه ، بدلا من أن يمثل فقط الموجود بما هو موجود ؛ نقول بهذا القدر يكون التفكير بذلك قد ترك الميتافيزيقا على نحو ما . إن مثل هذا التفكير ليعود — من وجهة نظر الميتافيزيقا — إلى أساس الميتافيزيقا . لكن الذى لا يزال يبدو — من وجهة النظر هذه — وكأنه أساس هو فى الغالب شىء آخر حينما يخبر فى ذاته — شىء آخر لم يعبر عنه بعد ، بمقتضاه تكون

ماهية الميتافيزيقا هى أيضاً شىء آخر مختلف عن الميتافيزيقا .

ومثل هذا التفكير الذى يفكر فى حقيقة الوجود لم يعد يقنع بعد بالميتافيزيقا ، لكنه أيضاً لا يفكر تفكيراً مضاداً للميتافيزيقا . وإذا رجعنا إلى صورتنا البيانية لقلنا : إنه لا يجتث جذر الفلسفة . بل يمهد الأساس ويحرث الأرض لهـــذا الجذر ، فالميتافيزيقا لا تزال مبدأ الفلسفة ، ومبدأ الفلسفة يظل مع ذلك بعيد المنال . إن الميتافيزيقا لتُـقهر عندما نفكر فى حقيقة الوجود . ومع هذا ، لا نستطيع أن نقر دعوى الميتافيزيقا بأنها تحكم علاقات الوجود ، وتحدد تحديداً حاسماً كل صلة بالموجود بما هو موجود . بيد أن قهر الميتافيزيقا هذا (Ueberwindung der Metaphysik) لا يقوض الميتافيزيقا ولا يهدمها ، فطالما كان الإنسان حيواناً ناطقاً (animal rationale) كان أيضاً حيواناً ميتافيزيقياً (animal metaphysicum) ، وطالما كان الإنسان يفهم نفسه بوصفه حيواناً ناطقاً ، فالميتافيزيقا تتعلق — كما قال كانت — بطبيعة الإنسان . لكن تفكيرنا إن استطاع أن ينجح فى جهوده التى تستهدف العودة إلى أساس الميتافيزيقا ، فلا بد وأن يساعد فى إحداث تغيير فى ماهية الإنسان مصحوباً بتحول فى الميتافيزيقا مماثل .

وإذا تكلمنا — ونحن نعرض السؤال المتعلق بحقيقة الوجود — عن قهر الميتافيزيقا ، فمعنى هذا : التفكير فى الوجود ذاته . ومثل هذا التفكير فى الوجود يجاوز عدم التفكير فى أساس جذر الفلسفة . وما التفكير الذى حاولناه فى كتاب « الوجود والزمان » (١٩٢٧)

إلا شروع فى السير فى طريق يمهد لقهر الميتافيزيقا ، مفهومة على هذا النحو . ومع ذلك ، فالذى يدفع تفكيراً كهذا إلى طريقه لا يمكن أن يكون سوى هذا الذى يُفكر فيه (Zu-denkende) . إن الوجود ذاته وكيف يتعلق بتفكيرنا أمران لا يتوقفان على تفكيرنا وحده : فالوجود ذاته والطريقة التى بها يكون ذاته ، يصدمان تفكير الإنسان صدمة من شأنها أن تثير تفكيره وتدفعه إلى أن يرتفع من الوجود ذاته إلى أن يستجيب إلى الوجود بما هو كذلك .

لكن ، لماذا يتحتم أن يكون قهر للميتافيزيقا كهذا أمراً ضرورياً ؟. هل المسألة تنحصر فقط فى تدعيم هذا المبحث من مباحث الفلسفة والذى كان لها — حتى الآن — جذراً ، أم فى الاستعاضة عنه بمبحث آخر ، أساسى أكثر منه ؟ . هل هى مسألة تتعلق بتغيير نظام التعليم الفلسفى ؟ كلا . أم ترانا نحاول العودة إلى أساس الميتافيزيقا ، كى نكشف عن فرض سابق للفلسفة أهملناه حتى الآن ، وأن نتبين بالتالى أن الفلسفة لم تقف بعد على قاعدة ثابتة ، ومن ثم لا يمكن أن تكون علماً مطلقاً ؟ كلا .

إنها شىء آخر : حضور حقيقة الوجود أو غيابها يجعلها فى خطر : فما هى بحالة الفلسفة ، ولا الفلسفة ذاتها فحسب ، بل المسألة بالأحرى هى قرب أو بعد هذا الذى منه تستمد الفلسفة — بقدر ما تعنى امتثال الموجود بما هو كذلك — ماهيتها وضرورتها . وما يجب البت فيه ليس شيئاً آخر سوى : ما إذا كان فى مقدور الوجود ذاته أن يمهد السبيل — ابتداء من حقيقته الخاصة — لعلاقة الوجود بماهية

الإنسان ، أو ما إذا كانت الميتافيزيقا فى عدم التفاتها إلى أساسها تمنع علاقة الوجود بالإنسان من أن تصل إلى إيضاح نابع عن ماهية هذه العلاقة نفسها إيضاحاً يورد الإنسان إلى التعلق بالوجود .

إن الميتافيزيقا فى إجاباتها عن هذا السؤال المتعلق بالموجود بما هو موجود قد افترضت مقدماً الوجود قبل هذا الموجود بما هو موجود . إنها تتكلم عن الوجود ضرورة ، ومن ثم باستمرار . لكن الميتافيزيقا لم تدفع الوجود ذاته إلى الكلام ، لأنها لم تفكر فى حقيقة الوجود ، ولا فى الحقيقة من حيث هى انكشاف ، ولا فى ماهية الإنكشاف . وماهية الحقيقة لا تظهر دائماً — بالنسبة للميتافيزيقا — إلا فى الصورة المشتقة الثانوية .. صورة حقيقة المعرفة . وحقيقة القضايا التى تكون معرفتنا . ومهما يكن من شىء ، فالإنكشاف قد يكون سابقاً على كل حقيقة بمعنى الـ Veritas . وقد تكون الكلمة اليونانية Αλήθεια (إنكشاف . حقيقة) هى الكلمة التى تقدم لمحة — غير ملحوظة حتى الآن — عن ماهية الموجود esse الذى لم يفكر فيه . وإذا كان الأمر كذلك ، فالتفكير الإمتثالى للميتافيزيقا لا يمكن إطلاقاً أن يصل إلى هذه الماهية للحقيقة ، مهما كرس نفسه تكريساً حماسياً للدراسات التأريخية عن فلسفة ما قبل سقراط ، فالذى يتعرض للخطر هنا ليس الإحياء الجزئى التفكير السابق على سقراط ، فأى محاولة من هذا القبيل عبث وتناقض . بل المطلوب هو بالأحرى قليل من الاعتبار لحضور ماهية الإنكشاف التى لم يعبر عنها حتى الآن ، لأن الوجود على هذا النحو يكون قد أعلن عن نفسه . لقد ظلت حقيقة الوجود محجوبة — أثناء ذلك — عن الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل إبتداء من انكسماندر حتى نيتشة ،

لماذا لا تفكر الميتافيزيقا فى حقيقة الوجود ؟ هل الفشل فى التفكير مقصور فقط على أنواع معينة من التفكير الميتافيزيقى ؟ أم هو علامة مميزة لمصير الميتافيزيقا التى يبتعد عنها أساسها ؛ لأن جوهرها — أعنى الإحتجاب — يغيب عند بزوغ الإنكشاف ، ويختفى من أجل المنكشف الذى يظهر فى صورة الموجود ؟ .

والميتافيزيقا مع ذلك تتكلم باستمرار وعلى أكثر الأحوال المتغيرة إختلافا . إن الميتافيزيقا تعطى — ويبدو أنها تؤكد — المظهر الذى يوحى بأنها تسأل وتجيب عن السؤال المتعلق بالوجود . والواقع أن الميتافيزيقا لم تجب أبداً عن السؤال المتعلق بحقيقة الوجود ؛ لأنها لم تسأل أبداً هذا السؤال . والميتافيزيقا لم تسأل هذا السؤال لأنها لا تفكر فى الوجود إلا عن طريق امتثال الموجود بما هو موجود ؛ فهى تعنى الموجود فى مجموعة وتتحدث عن الوجود . تسمى الوجود وتعنى الموجود بما هو موجود . إن قضايا الميتافيزيقا — من بدايتها إلى نهايتها — لتدخل ، على نحو غريب ، فى نطاق خلط مقيم دائم بين الموجود والوجود . ومما لاشك فيه أن هذا الخلط لابد وأن يعد حادثاً واقعاً وليس غلطاً . ولا يمكن بأى حال أن ينسب إلى إهمال فى التفكير أو تخلخل فى التعبير . فبسبب هذا الخلط الدائم يفضى الإمتثال إلى أوج الإختلاف حينما يدعى الإنسان أن الميتافيزيقا تضع مشكلة الوجود .

ويبدو أن الميتافيزيقا — بسبب النحو الذى تفكر بمقتضاه فى الموجود والذى لم تدركه — هى الحاجز الذى يحول بين الإنسان وعلاقة الوجود بماهية الإنسان فى علاقته الأولى .

ما الذى يحدث لو أن العصر الحديث كله تحدد بغياب هذه العلاقة

وبنسيان هذا الغياب ؟ . ما الذى يحدث لو أن غياب الوجود أغرق الإنسان فى الموجود على الخصوص ، تاركاإياه مهجوراً وبعيداً عن أى علاقة بالوجود فى ماهيته ، بينما هذا الهجران نفسه ما برح خفياً مستوراً ؟ . ما الذى يحدث لو أن هذا كان هو الحال — الحال الذى ظل أمداً طويلا الآن ؟ . ما الذى يحدث لو كانت هناك علامات تدل على أن هذا النسيان سيصبح فى المستقبل أشد حسما ؟ .

هل لازالت هناك فرصة لإمرىء مفكر يزهو فيها ويتكبر ، بالنظر إلى هذا الإنحسار المحتوم الذى يقدمنا إليه الوجود ؟ . هل لا زالت هناك فرصة — إن كان هذا هو موقفنا — نخدع فيها أنفسنا بأوهام مسلية وأن ننغمس فى زهو مصطنع ؟ . وإذا كان نسيان الوجود — الذى وصفناه هنا — حقيقياً ، فهل هناك فرصة كافية لمفكر يفكر فى الوجود ، أن يعانى فيها فزعا أصيلا ؟ . ما الذى يستطيع فكره أن يفعل أكثر من أن يعانى فى القلق ، هذا الانحسار المحتوم بينما يجابه . أولا وقبل كل شىء ، نسيان الوجود ؟ . لكن ، كيف يمكن للفكر أن يحقق هذا طالما أن القلق المسلم به والمحتوم يبدو وكأنه لا يزيد عن كونه حالة من حالات الانقباض؟. ما الصلة بين هذا الوضع الوجودى للقلق وبين علم النفس والتحليل النفسى ؟

وإذا فرضنا أن قهر الميتافيزيقا يناظره السعى لتعلم كيفية الاهتمام بنسيان الوجود إبتغاء تجربة هذا النسيان ، وقبول هذه التجربة فيما يتصل بالصلة بين الوجود وبين الانسان ، أقول إذا فرضنا هذا فإن السؤال « ما الميتافيزيقا ؟ » يظل ، فى الحاجة إلى نسيان الوجود ، أشد الضرورات ضرورة للفكر .

إذن ، كل شيء يعتمد على ما يلي : لا بد لتفكيرنا أن يصبح أكثر تفكراً في وقته . ويتحقق هذا عندما يتوجه تفكيرنا إلى نقطة أصل أخرى ، بدلا من بذل درجة أعلى من المجهود ؛ فالتفكير الذي يطرحه الموجود بما هو كذلك ، وهو بالتالي تفكير إمتثالي ومنير في هذا الطريق ، لا بد أن يكمله نوع من التفكير مختلف ، يمر على الوجود ذاته ويستجيب بالتالي إلى الوجود .

تافهة كلها تلك المحاولات التي تجعل التفكير الامتثالي — الذي لا يزال ميتافيزيقياً وميتافيزيقيا فقط — ذا تأثير وذا نفع للفعل المباشر في حياة كل يوم العامة ، فكلما أصبح تفكيرنا أكثر تفكراً وأكثر ملاءمة لعلاقة الوجود به ، كان الفكر بنفسه اصفى في العمل الملائم له ، يفكر في ما يعنيه له ، وأن يفكر بالتالي فيما يُفكر فيه .

لكن ، من ذا الذي لا يزال يُفكر فيه ؟ امرؤ يقوم باختراعات . إننا ونحن ندفع تفكيرنا إلى طريق ، عليه قد يجد علاقة حقيقة الوجود بماهية الإنسان ، وأن نفتح لتفكيرنا ممراً ، عليه قد يفكر في الوجود ذاته في حقيقته ؛ ان نفعل هذا فمعناه أن التفكير الذي حاولناه في « الوجود والزمان » تفكير يسير « على الدرب » ، فعلى هذا الدرب — أي في خدمة السؤال المتعلق بحقيقة الوجود — يصبح من الضروري أن نتوقف وان نفكر في ماهية الإنسان ، لأن تجربة نسيان الوجود التي لم تذكر على التخصيص — فقد كانت بحاجة إلى برهنة — تتضمن تخميناً حاسماً يذهب إلى أن علاقة الوجود بماهية الإنسان هي — من جهة انكشاف الوجود — علامة مميزة أساسية للوجود . لكن ، كيف يتأتى لهذا التخمين — الذي نجربه ونعانيه

هنا — أن يتحول إلى سؤال صريح أمام كل محاولة جعلت لتحرير تحدد ماهية الإنسان من مفهوم الذاتية ومن مفهوم الحيوان الناطق animal rationale ؟ . ونحن إذ نصف بمصطلح واحد كلا من علاقة الوجود بماهية الإنسان ، وعلاقة الإنسان الأساسية بانفتاح (هناك) الوجود بما هو كذلك ، فالإسم « الآنية »[1] (Dasein) هو الذى اخترناه للدلالة على ذلك المجال حيث يقف فيه الإنسان بوصفه إنساناً . وهذا المصطلح يستخدم — حتى فى الميتافيزيقا — على نحو يقبل التبديل مع مصطلحات اخرى كالوجود الخارجى existentia والحقيقة الواقعية ، والواقع ، والموضوعية ، على الرغم من أن هذا الاستخدام الميتافيزيقى يُدعّم كذلك بالتعبير (الألمانى) الشائع menschliches Dasein (الوجود الإنسانى) . وعلى هذا ، فاى محاولة لإعادة التفكير فى « الوجود والزمان » مقضى عليها بالإخفاق طالما كان المرء مقتنعاً وراضياً بأن مصطلح « الآنية » فى هذه الدراسة مستخدم بدلا من « الوعى » . كما لو كان الأمر ببساطة امر استخدام كلمات مختلفة ! . وكما لو لم يكن الأمر الواحد والوحيد الذى يتعرض للخطر هنا هو جعل الناس تفكر فى علاقة الوجود بماهية الإنسان ، وبالتالى تقديم ، اول كل شىء ، تجربة — من وجهة نظرنا — بماهية الإنسان قد تكفى لتوجيه بحثنا . إن مصطلح « الآنية » لا يحل محل مصطلح « الوعى » ، ولا يحل مصطلح « الموضوع »

---

(١) الآنية هى « تحقق الوجود العينى من حيث رتبته الذاتية » (الكمشخانوى : جامع أصول الأولياء » ص ٥٥) . انظر أيضاً « الزمان الوجودى » للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٥ . وراجع اقتراح الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده : « رسائل الكندى الفلسفية » ص ٩٧ — ١٠١ . (المترجم)

ـ مستخدماً بوصفه « آنية » ـ محل ما يتصوره الإنسان من لفظ « الوعى » . فإسم « الآنية » يطلق بالأحرى على ما ينبغى أن يعانى على انه مكان ، أي مستقر لحقيقة الوجود ، وينبغى بالتالى أن يفكر فيه وفقاً لذلك .

وما يعنيه إسم « الآنية » فى كتاب « الوجود والزمان » مشار إليه على نحو مباشر (ص ٤٢) فى العبارة الافتتاحية التالية : « إن « ماهية » الآنية تقوم فى وجودها الماهوى Existenz

ومـا لا جدال فيه أن كلمة « الوجود الماهوى » مرادفة فى الميتافيزيقا لكلمة « الآنية » ، فكلاهما تشير إلى الحقيقة الواقعية لأى شيء حقيقى ، إبتداء من الله إلى ذرة الرمل . وبالتالى ، طالما كانت العبارة المذكورة آنفاً مفهومة فهماً سطحياً . فالصعوبة انتقلت لحسب من كلمة إلى أخرى .. من كلمة « الآنية » إلى كلمة « الوجود الماهوى » . ومصطلح « الوجود الماهوى » استخدم فى « الوجود والزمان » للدلالة على وجود الإنسان على التخصيص . وحينما تفهم كلمة « الوجود الماهوى » فهماً صحيحاً فعندئذ يمكن أن نفكر فى « ماهية » الآنية فى انفتاحها ، فالوجود ذاته يتجلى ويتحجب . يمتد وينحسر ، وفى نفس الوقت حقيقة الوجود هذه لا تستنفد نفسها فى الآنية ، ولا يمكنها بحال أن تتوحد ببساطة معها ، بحسب القضية الميتافيزيقية التى تقول : « إن كل موضوعية بما هى كذلك ، ذاتية » .

ما معنى « الوجود الماهوى » فى كتاب « الوجود والزمان » ؟ إن الكلمة تعنى نحواً من أنحاء الوجود ، وبالذات وجود ذلك الموجود

الذى يقف مفتوحاً من أجل انفتاح الوجود الذى يقوم فيه بتحمله إياه . و « التحمل له » يخبر ويعانى تحت إسم « الهم » Sorge . وهذه الماهية المتخارجة للآنية لا تدرك إلا بواسطة الهم . والهم — على العكس من ذلك — لا يخبر على نحو مطابق إلا فى ماهيته المتخارجة . والتحمل مُعاناً على هذا النحو ، هو ماهية التخارج ek-stasis الذى ينبغى ان يدرك بالفكر إدراكاً محكماً . وعلى هذا ، فالماهية المتخارجة للوجود الماهوى لا تزال مفهومة فهماً ناقصاً ، طالما كان المرء يفكر فيها كما لو كانت مجرد « تحمل خارجاً » ، وبينما يفسر « الخارج » كما لو كان يعنى « بعيداً عن » داخل محايثة للوعى والروح ، ذلك لأن الوجود ، مفهوماً على هذا النحو ، سيكون الوجود الماهوى مدركاً إبتداء من « الذاتية » و « الجوهر » ، بينما « الخارج » ينبغى أن يفهم على أساس الوجود نفسه . وما هو متخارج يتوقف — وهذا أمر غريب كما قد يبدو — على الوقوف فى «الخارج» و «الهناك» الذى للمنكشف ، الذى فيه يكون الوجود نفسه حاضراً . إن المقصود من « الوجود الماهوى » فى سياق بحث مدفوع بحقيقة الوجود وإليها موجه ، يمكن الدلالة عليه دلالة أجمل وأوقع بكلمة «الوقوف فى» Inständigkeit . وعلى كل حال ، لا بد فى نفس الوقت من أن نفكر فى الوقوف فى انفتاح الوجود ، وأن نفكر فى معاناة هذا الوقوف — فى (الهم) والتلبث فيه ، وأن نفكر فى التغلب على النهاية القصوى (الوجود للموت) ؛ لأن هذه الأمور مجتمعة هى وحدها التى تكوِّن الماهية الكاملة للوجود الماهوى .

إن الموجود الذى يوجد على هيئة الوجود الماهوى هو الانسان .

الانسان وحده يوجد وجوداً ماهوياً . الصخر موجود ، لكنه لا يوجد وجوداً ماهوياً . الشجرة موجودة ، لكنها لا توجد وجوداً ماهوياً . الفرس موجود ، لكنه لا يوجد وجودا ماهوياً . الملَك موجود ، لكنه لا يوجد وجوداً ماهوياً . الله موجود ، لكنه لا يوجد وجودا ماهوياً . والقضية التي تقول : «الانسان وحده يوجد وجوداً ماهوياً» لا تعنى ، بأى حال من الأحوال ، أن الانسان وحده هو الموجود حقاً ، بينما سائر الموجود غير حقيق ، ومجرد مظهر ، وامتثال يمتثله الانسان . القضية : « الانسان يوجد وجوداً ماهويا » معناها أن الانسان هو ذلك الموجود الذى يتميز وجوده بالوقوف المنفتح فى إنكشاف الوجود ، إنه الموجود الذى يتميز بأنه من الوجود وفى الوجود . والحقيقة الماهوية للإنسان هى التى تبين لنا لماذا يستطيع الإنسان ان يمتثل الموجود بما هو كذلك ، ولماذا يستطيع أن يكون على وعى بها . إن كل وعى يفترض افتراضاً سابقاً ، وعلى نحو متخارج ، يفترض فهما للوجود الماهوى على أنه ماهية الإنسان — ومعنى الماهية أن الإنسان حاضر طالما كان إنساناً . لكن الوعى هو ذاته لا يخلق انفتاح الوجود ، وماهو كذلك بالذى يمكن الإنسان أن يقف مفتوحاً للوجود . وما إذا كانت إحالة الوعى تتحرك ، وفى أى بعد حر من الأبعاد تتحرك ومتى ، إذا لم يكن « الوقوف فى » هو ، فى المحل الأول ، ماهية الإنسان . وأى معنى آخر يمكن أن يكون — إذا أتيح لأى إنسان أن يفكر فى هذا ملياً — لكلمة Sein (وجود) فى الكلمات (الألمانية) التالية : Bewusstsein (وعى) Selbst-bewusstsein (وعى ذاتى) ، إذا لم تدل على الحقيقة الماهوية لهذا الذى يوجد وجوداً ماهوياً ؟ »

. فأن يكون ذاتاً ، فمن المسلم به أنها سمة واحدة لماهية هذا الموجود الذى يوجد وجوداً ماهوياً ، بيد أن الوجود الماهوى لا يتوقف على أن يكون ذاتاً ، ولا يمكن أن يحدد وفقاً لأساس من هذا القبيل . لقد وُجهنا بأن التفكير الميتافيزيقى يفهم ذاتية الإنسان على اساس من الجوهر أو — والأمر فى النهاية واحد — على أساس الذات . ولهذا السبب فأول طريق يؤدى بنا بعيداً عن الميتافيزيقا إلى حقيقة الإنسان الماهوية المتخارجة ، لابد أن يقودنا عبر التحديد الميتافيزيقى للوجود الذاتى للإنسان (« الوجود والزمان » بندا ٦٣ و ٦٤) .

ومع ذلك ، فالسؤال المتعلق بالوجود الماهوى يتبع دائماً ذلك الذى هو ليس بأقل من أن يكون سؤال الفكر الوحيد ، هذا السؤال — وإن لم يطرح بعد طرحاً صريحاً — يتعلق بحقيقة الوجود بوصفه الأساس المحجوب للميتافيزيقا بأسرها ، لهذا السبب لم يحمل البحث الذى حاول الإشارة إلى طريق العودة إلى أساس الميتافيزيقا ، لم يحمل عنوان « الوجود والزمان » ، ولا عنوان « الوعى والزمان » . ولا يمكن فهم هذا العنوان كما لو كان شبيهاً بالمتجاورات التى جرت عليها العادة مثل : الوجود والصيرورة ، الوجود والظاهر ، الوجود والتفكير ، أو الوجود والواجب . ذلك أن الوجود فى كل هذه الحالات محدود ، كما لو كانت الصيرورة والظاهر والتفكير والواجب أموراً لا تتعلق بالوجود ؛ على الرغم من أنها ليست شيئاً كما هو واضح ، وتتعلق — بالتالى — بالوجود . والوجود فى كتاب « الوجود والزمان » ليس شيئاً آخر سوى الزمان ؛ من حيث أن الزمان هو اللقب الذى أطلق على حقيقة الوجود ، وهذه الحقيقة هى حضور الوجود ، وبالتالى الوجود ذاته . لكن ، لماذا « الزمان » و « الوجود » ؟

إننا حين نفكر فى بدايات التاريخ لما انكشف الوجود فى تفكير اليونان ، يمكن أن يتبين أن اليونان أدركوا — منذ البدء — أن وجود الموجود هو حضور الحاضر . إننا عندما نترجم الكلمة اليونانية « εἶναι » على أنها « وجود » . فترجمتنا — من الناحية اللغوية سليمة ، مع أننا لا نقوم إلا باستبدال مجموعة من الأصوات بأخرى . لكن ، بمجرد ما نراجع أنفسنا يتضح لنا أننا لم نفكر فى الـ « εἶναι » ، كما كانت عند اليونانيين ، ولم يخطر فى أذهاننا — مقابل هذا — مفهوماً واضحاً وذا معنى واحد ، عندما نتكلم عن « الوجود » . لكن ، ماذا نحن قائلون عندما نستبدل بالكلمة اليونانية « εἶναι » كلمة « وجود » وبكلمة « وجود » الكلمة اليونانية « εἶναι » والكلمة اللاتينية« esse » ؟ . نحن لا نقول شيئاً . إن الكلمة اليونانية واللاتينية والألمانية لتظل كلها على السواء خرساء . فطالما نحن ملتزمون بالاستخدام الجارى (للغة) فنحن لا نخدع إلا أنفسنا بوصفنا صناعاً لأعظم الأشياء فراغاً من المعنى ، والتى اكتسب الجريان فى الفكر الإنسانى والتى بقت سارية حتى هذه اللحظة . إن كلمة εἶναι هذه معناها : الحضور . وماهية الحضور Das Wesen des Anwesens تحتجب بعمق فى الأسماء الأولى للوجود . لكن كلتى «εἶναι» و «ουσια» هما بالنسبة لنا مثلهما مثل الكلمتين « παρι » و «απουσια» معناهما أول كل شىء ما يلى : فى الحضور يجرى — على نحو مجهول ومحجوب — الزمان الحاضر والاستمرار ، أى بكلمة واحدة «الزمان» . فعلى هذا ، الوجود بما هو كذلك مكشوف بسبب الزمان . وعلى هذا أيضاً ، يعنى الزمان الإنكشاف ، اى حقيقة الوجود . بيد أن الزمان الذى ينبغى أن نفكر فيه هنا لايخبر خلال سيرة الموجود المتغيرة ؛ إذ من الواضح أن الزمان

ذو ماهية مختلفة لم نفكر فيها عن طريق مفهوم الميتافيزيقا عن الزمان. ولا يمكن إطلاقاً أن نفكر فيه كذلك على هذا النحو . ومن ثم يصبح الزمان هو لقب حقيقة الوجود التي لابد ان تخبر وتعانى .

إن ثمت إشارة للزمان ، لا تظهر من أقدم الأسماء الميتافيزيقية للوجود فحسب ، بل كذلك من آخر أسمائه ، الذى هو « العود الأبدى لنفس الشىء » ، والزمان — خلال تاريخ الميتافيزيقا كله — حاضر على نحو حاسم قاطع فى تاريخ الوجود ، دون أن ندركه أو نفكر فيه . والمكان بالنسبة إلى هذا الزمان ليس شيئاً ينتظم إلى جواره ولا يندرج فيه .

ولنفرض أن إمرأ يحاول أن يقوم بنقله من امتثال الموجود بما هو كذلك إلى التفكير فى حقيقة الوجود ، فثل هذه المحاولة التى تبدأ من هذا الامتثال لابد أن تظل متمثلة — بمعنى معين — حقيقة الوجود كذلك ، وأى امتثال من هذا القبيل لابد ضرورة أن يكون — بقدر ما هو امتثال — مخالفاً لذلك الذى ينبغى أن نفكر فيه ، قاصراً عن بلوغه كلية . وهذه العلاقة التى تصدر عن الميتافيزيقا وتحاول أن تدخل فى علاقة حقيقة الوجود بماهية الإنسان ، هذه العلاقة تسمى بالفهم "Verstehen" . لكن الفهم هنا ينظر إليه فى نفس الوقت ، من جهة إنكشاف الوجود . والفهم مشروع ملق إلى الأمام ، أى أنه ملق فى نطاق المفتوح . والنطاق الذى يتجلى فيه الشروع على أنه مفتوح بحيث يتبدى فيه شىء (هنا الوجود) على أنه شىء ما (هنا الوجود كما هو بذاته فى انكشافه) يسمى بالمعنى (الوجود والزمان ص ١٥١) . « فمعنى الوجود » و « حقيقة الوجود » كلاهما يدل على نفس الشىء .

ولنفرض أن الزمان يتعلق بحقيقة الوجود على نحو لا يزال خفياً محجوباً ، فعندئذ لابد لكل مشروع يعتنق صراحة حقيقة الوجود ويمثلا لنحو من أنحاء فهم الوجود ، لابد له أن يبحث فى الزمان بوصفه أفقاً لأى فهم للوجود ممكن (الوجود والزمان . بنود ٣١ — ٣٤ و٦٨) .

وتصدير « الوجود والزمان » ينتهى فى الصفحة الأولى من الكتاب بهذه العبارات : « إن تقديم عمل محكم وعينى عن السؤال المتعلق بمعنى « الوجود » هو المقصد الذى استهدفناه فى هذا البحث . وتفسير الزمان بوصفه أفقاً لكل محاولة ممكنة لفهم الوجود ما هو إلا هدفه الموقت » .

وما من فلسفة إلا ووقعت فى حال نسيان الوجود الذى أصبح وبقى — فى نفس الوقت — مطلباً محتوماً وملحاً على الفكر فى « الوجود والزمان » ، وبصعوبة أمكن الفلسفة ان تقدم برهاناً أوضح عن قوة هذا النسيان للوجود ، أوضح من كونها أمدتنا بتوكيد قاطع غفلت به عن السؤال الوحيد والحقيق الذى تناوله كتاب « الوجود والزمان » ، ومن ثم ، فالذى يتعرض للخطر هنا ليس سلسلة من سوء الفهم لكتاب (الوجود والزمان) بل هو تخلينا نحن عن الوجود .

الميتافيزيقا تقرر ما الموجود بما هو موجود ، إنها تأتينا بقول « λόγος » عن الموجود « ὄν » . والعنوان الذى أتى فيما بعد وهو « أنطلوجيا » يميز ماهيتها ، على فرض أننا أدركناه حسب محتواه الحقيق ، لا بالمعنى المدرس الضيق - إن الميتافيزيقا تتحرك فى نطاق الموجود بما هو موجود « ὂν ἧ ὄν » فهى تتناول بالبحث الموجود

بما هو موجود . وعلى هذا النحو تمتثل الميتافيزيقا الموجود بما هو كذلك فى مجموعه، إنها تتناول موجودية الموجود «die οὐσια des 'ὀν» لكن الميتافيزيقا تمتثل موجودية الموجود على نحو مزدوج ؛ ففى المقام الأول تمتثل مجموع الموجود بما هو كذلك من جهة أكثر سماته عموماً « 'ὀν καθὀλον, κοιονόν » ، لكن فى نفس الوقت أيضاً تمتثل مجموع الموجود بما هو كذلك بمعنى الموجود الأسمى ، وبالتالى الإلهى « 'ὀν καθολον, ἀκρὀτατον θειον » ، ففى ميتافيزيقا أرسطو ظهر — على نحو خاص — إنكشاف الموجود بما هو كذلك فى هذه الصورة المزدوجة .

ولأن الميتافيزيقا تمتثل الموجود بما هو موجود ، فهى أمران فى أمر واحد ، حقيقة الموجود فى عمومها وفى أعلى مراتبه . وهى فى نفس الوقت — تبعاً لماهيتها — أنطلوجيا بأضيق معنى وهى لاهوت . وهذه الماهية الأنطلوجية اللاهوتية للفلسفة الأولى « πρωτη φιλοσια » ترجع بلا شك إلى الطريقة التى فيها يتجله الموجود « ὀν· » على أنه موجود « ὀν· » . وعلى هذا فالطابع اللاهوتى للأنطلوجيا (علم الوجود) ليس راجعاً فقط إلى أن الميتافيزيقا اليونانية قد احتضنها اللاهوت المسيحى الكنسى وبدلها تبديلا ، بل الأحرى أنها لترجع إلى النحو الذى اتخذه الموجود بما هو موجود من بدايات المتكشف ذاتها . فانكشاف الموجود هذا هو الذى أمد اللاهوت المسيحى بإمكانية إعتناق الفلسفة اليونانية ، سواء استخدمها اللاهوتيون للخير أم للشر ، على أساس خبرتهم بما هو مسيحى ، فما عليهم إلا أن يضعوا فى اعتبارهم ما كُتب فى رسالة بولس الرسول

الأولى إلى أهل كورنثوس : « ألم يجعل الله حكمة هذا العالم تصبح حماقة ؟ » (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس . الإصحاج الأول آية ٢٠) «ουχί έμωρανεν ό θεός τήν σοφιαν τοῦ κόσμον» ومهما يكن من شيء ، فإن حكمة هذا العالم «σοφια του κοσμου» هى تبعاً للإصحاح الأول ـ آية ٢٢ ـ ذلك الذى يبحث عنه اليونانيون «ελλγνες ξήνσιν» . وحتى أرسطو يسمى الفلسفة الأولى « πρωτή φιοσοφια » — بنوع خاص — ما يبحث عنه . فهل يصمم اللاهوت المسيحى يوماً ما تصميما جاداً على أن يأخذ بكلام الرسالة ، ويأخذ من ثمة أيضاً بتصور الفلسفة بوصفها حماقة ؟ .

للميتافيزيقا — من حيث حقيقة الموجود بما هو كذلك — خاصية مزدوجة ، ومع ذلك ، فسبب هذا الإزدواج — ولندع مصدره على حدة — لا يزال مستغلقاً على الميتافيزيقا ، وليس هذا ، بالأمر العرضى ، ولا يرجع إلى مجرد الإهمال . وللميتافيزيقا هذه الخاصية المزدوجة ؛ لأنها هى ما هى : إمتثال الموجود بما هو موجود . لا خيار للميتافيزيقا ولكونها ميتافيزيقا فهى — بسبب ماهيتها نفسها — مستبعدة من تجربة الوجود ، لأنها دائماً لا تمتثل الموجود « ὄν » إلا من جهة ما قد تجلى من الوجود بوصفه موجوداً « ᾗὄν » . لكن الميتافيزيقا لم تلتفت أبداً إلى ما قد حجب نفسه فى هذا الموجود ، على قدر ما أصبح مكشوفاً .

وعلى هذا ، فقد آن الأوان ، حينما بات من الضرورى القيام بمحاولة نضرة بكر ، تدرك بالفكر ما يقال على نحو دقيق عند ما نتكلم

عن الموجود « ὄν » أو عندما نستخدم كلمة « موجود » Seiend وتبعاً لذلك فالسؤال المتعلق بالموجود « ὄν » أعيد تقديمه فى التفكير الإنسانى . (الوجود والزمان . التصدير) ـ بيد أن إعادة التقديم هذه ليست مجرد تكرار للسؤال الأفلاطونى الأرسطاطالى ، إنها على العكس تسأل عن ذلك الذى يحجب نفسه فى الموجود « ὄν » .

إن الميتافيزيقا تقوم على ذلك الذى يحجب نفسه هنا طالما هى تدرس الموجود بما هو موجود ، والمحاولة التى تبحث فيما يحجب نفسه هنا ، تنشد — من جهة الميتافيزيقا — أس الأنطلوجيا وقاعدتها . وعلى هذا ، أطلقنا على هذه المحاولة فى « الوجود والزمان » (ص ١٣) اسم « الأنطلوجيا الأساسية » (Fundamentalontologie) . ومع ذلك ، فهذا العنوان ، مثله مثل أى عنوان آخر نظر إليه — فيما بعد — على أنه غير ملائم ؛ فمما لا شك فيه أنه — من جهة الميتافيزيقا — يقول شيئاً صائباً ، لكن من حيث الدقة مضلل لهذا السبب ، لأن الذى يحدث ما هو إلا نجاح فى الانتقال من الميتافيزيقا إلى التفكير فى حقيقة الوجود . وطالما يسمى هذا التفكير نفسه « أنطلوجيا أساسية » فإنه بهذا العنوان يعرقل طريقه الخاص ويحطيه بالغموض ، ذلك لأن ما يوحى به عنوان « الأنطلوجيا الأساسية » هو بالطبع أن محاولة التفكير فى حقيقة الوجود — لا حقيقة الموجود كما تفعل كل أنطلوجيا — لا تزال هى نفسها (لاحظ أنها تسمى باسم « انطلوجيا أساسية ») نوعاً من الأنطلوجيا . الواقع أن محاولة التفكير فى حقيقة الوجود لتشرع فى السير فى طريق العودة إلى أساس الميتافيزيقا ، وهى بخطوتها الأولى تترك على الفور مجال الأنطلوجيا بأسره . ومن ناحية أخرى ، فإن

كل فلسفة تدور حول تصور « للعلو » مباشر كان أو غير مباشر ، لتظل فى جوهرها وبالضرورة ، أنطلوجيا ، سواء أرست قاعدة جديدة للأنطلوجيا أو أكدت لنا أنها بينت تهافت الأنطلوجيا بوصفها إفرازاً تصورياً للتجربة .

إن التفكير الذى حاول التفكير فى حقيقة الوجود — وقد انبثق من العادة القديمة .. عادة إمتثال الموجود بما هو موجود — أصبح مقيداً بتلك التصورات المألوفة المعتادة . فتحت هذه الظروف يبدو أنه لكى نقوم بعملية توجيه ذهنى أولية ، ولكى نمهد للإنتقال من التفكير الإمتثالى إلى نوع جديد من التفكير المُفكِّر (das andenkende Denken) . فليس ثمة شىء أكثر ضرورة لنا من السؤال : ما الميتافيزيقا ؟

إن عرض هذا السؤال فى المحاضرة التالية ليبلغ مداه فى سؤال آخر . هذا السؤال يُسمى بالسؤال الأساسى للميتافيزيقا وهو : لماذا كان ثمت موجود على الإطلاق ولم يكن بالأحرى عدم ؟ . ومما لا شك فيه أن الناس أثناء ذلك [منذ أن نشرت هذه المحاضرة لأول مرة سنة ١٩٢٩] تحدثوا كثيراً عن القلق والعدم ، وكلاهما ذُكر فى هذه المحاضرة . ولم يتفضل أحد مطلقاً أن يسأل نفسه لماذا ينبغى على محاضرة تتحرك ابتداء من التفكير فى حقيقة الوجود إلى العدم ، وتحاول بعدئذ أن تفكر من هناك فى ماهية الميتافيزيقا — لماذا ينبغى عليها أن تدعى أن هذا السؤال هو السؤال الأساسى للميتافيزيقا . كيف يتسنى لقارىء نابه أن يشعر باعتراض على طرف لسانه هو أجدى من كل

الإعتراضات التي وجهت ضد القلق والعدم ؛ ؟والسؤال الأخير يقضي على الإعتراض الذاهب إلى أن البحث الذي يحاول التفكير في الوجود عن طريق العدم ، بحث يرجع في النهاية إلى سؤال يتعلق بالموجود . وفضلا عن هذا ، فإن السؤال نفسه يسير على النحو المـــألوف المعتاد للميتافيزيقا ، وذلك لأنه يبدأ بكلمة : « لماذا ؟ » السببية . إذن ، إلى هذا الحد تتهافت المحـــاولة التي تفكر في الوجود . في سبيل المعرفة الإمتثالية للموجود على أساس الوجود . ولكي نزيد الطين بلة نقول إن السؤال الأخير من الواضح أنه هو السؤال الذي وصفه ليبنتز الميتافيزيقي في كتابه « مبادىء الطبيعة واللطف الإلهي » : « لماذا كان بالأحرى شيء ولم يكن لا شيء ؟ » . (مجموع مؤلفاته ، طبعـــة جيرهارد . المجلد السادس ص ٦٠٢ ، تعليق رقم ٧) .

هل قصرت المحاضرة إذن عن بلوغ مقصدها ؟ بعد كل شيء ، هذا ممكن تماماً نظراً لصعوبة تحقيق الإنتقال من الميتافيزيقا إلى نوع من التفكير مختلف . هل تنتهي المحاضرة بأن نسأل السؤال الميتافيزيقي الذي وضعه ليبنتز وهو السؤال عن العلة العليا لكل الأشياء ذات الوجود ؟. لماذا إذن لم نذكر اسم ليبنتز كما تقضي اللياقة ؟.

أم ترانا نسأل السؤال بمعنى مختلف تماماً ؟. وإذا لم يتعلق بالموجود ويبحث في العلة الأولى للموجودات ، فعندئذ لا بد أن يبدأ السؤال من ذلك الذي لا يكون موجوداً . وهذا بالضبط ما يحدده السؤال فتكتب كلمة « عدم » بالحروف الكبيرة . هذا هو الموضوع الأوحد للمحاضرة ويبدو أن المطلب الآن واضح وهو أنه لابد من التفكير في نهاية

المحاضرة من خلال منظورها الذى يحدد المحاضرة بأسرها . وإن ما أطلقنا عليه إسم السؤال الأساسى للميتافيزيقا ، كان سيكون من الناحية الأنطلوجية الأساسية ، السؤال الذى ينبثق عن أساس الميتافيزيقا ، وسؤالا عن هذا الأساس .

لكن ، إذا أجزنا لهذه المحاضرة أن تمعن النظر إلى مهمتها المتميزة ، فكيف يتسنى لنا أن نفهم هذا السؤال ؟ .

السؤال هو : لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ . إفرض أننا لم نبق داخل مجال الميتافيزيقا لكى نسأل على نحو ميتافيزيقى مألوف ، وافرض أننا لم نفكر فى حقيقة الوجود بمعزل عن ماهية الميتافيزيقا وحقيقتها ، عندئذ لابد أن نسأل بالمثل السؤال التالى : كيف يحدث أن يكون للموجود الأولوية والصدارة فى كل مكان ويدعى لنفسه فعل « الكينونة » ، بينما ذلك الذى ليس موجوداً أعنى العدم ، المفهوم على أنه الوجود نفسه ، قد بقى نسياً منسياً ؟ . كيف يحدث للوجود أن يكون حقيقة عدماً . والعدم فى الحقيقة غير موجود؟ . هل يحدث هذا نتيجة الأخذ بالإفتراض الذى لايزال ثابتاً فى الميتافيزيقا بأسرها وهو أن « الوجود » أمر مسلم به تسليما ، وأن العدم بالتالى أسهل من الوجود .. هذا هو الوضع فى الواقع بشأن الوجود والعدم فإن لم يكن الأمر كذلك ، فما كان ثمت داع يدعو ليبنتز إلى القول فى نفس الموضع وعلى سبيل التوضيح : « لأن العدم أبسط وأسهل من اى شىء » .

ما هذا الذى يكون أكثر ألغازاً من القول بأن : الموجود موجود او أن الوجود موجود ؟ . أم أن هذا التأمل نفسه يخفق فى أن يقترب بنا من ذلك اللغز الذى أحاط بوجود الموجود .؟

مهما يكن الجواب ، فالأوان قد آن للتفكير من خلال محاضرة « ما الميتافيزيقا ؟ » ، التى تعرضت لهجمات كثيرة، تفكيراً يبدأ من نهايتها — أقول من نهايتها ، لا من شىء يتخيل تخيلا .

مارتن هيـــدجر

WAS IST METAPHYSIK ?

ما الميتافيزيقـا ؟

ترجمة

فؤاد كامل

ما الميتافيزيقا ؟

ما الميتافيزيقا ؟ ما أن يوضع هذا السؤال حتى يتوقع الإنسان أن يؤدى إلى حديث « عن » الميتافيزيقا ؛ غير أن هذا شيء لا يدخل فى نيتنا ، وإنما سنناقش بدلا عن ذلك سؤالا ميتافيزيقياً محدداً . وبالسير على هذا النحو ، ننتقل مباشرة إلى داخل الميتافيزيقا ؛ وبهذه الطريقة وحدها نتيح للميتافيزيقا الإمكانية المناسبة لتقديم نفسها . وتنطوى خطتنا على البدء بـ « عرض » سؤال ميتافيزيقى ، ثم تحاول بعد ذلك « توضيح » هذا السؤال ، وتنتهى « بإعطاء » إجابة عليه .

عرض سؤال ميتافيزيقى

الفلسفة من وجهة نظر الإدراك الإنسانى السليم هى « العالم مقلوباً رأساً على عقب » على حد تعبير هيجل ؛ ومن ثم فإن طبيعة مهمتنا الخاصة تقتضى مبدئياً أن نحدد معالمها. وهذه الخاصية تنجم عن الطبيعة المزدوجة التى يتسم بها التساؤل الميتافيزيقى .

فمن ناحية ، نجد أن كل سؤال ميتافيزيقى يشمل دائماً « مجموع » ما تنطوى عليه الميتافيزيقا من إشكاليات problématique ، وهو فى كل مرة هذا « المجموع » نفسه . ومن ناحية أخرى ، لا يمكن أن يوضع أى سؤال ميتافيزيقى إلا إذا كان السائل - بما هو كذلك - مُتَضَمَّناً هو نفسه داخل السؤال ، أى « مندرجاً » فى هذا السؤال .

ومن هذا نستطيع أن نستخلص التحذير التالى : يجب أن يوضع السؤال الميتافيزيقى بالضرورة فى جملته ، كما ينبغى أن يكون فى كل مرة وكأنه نابع من الموقف الجوهرى للآنية المتسائلة . « نحن » الذين نسأل « هنا » و « الآن » ومن « أجلنا » نحن . وآنيتنا ـ بوصفنا باحثين وأساتذة وطلاباً ـ تحددها « المعرفة » . فماذا يقع لنا من أمور جوهرية فى أعماق آنيتنا الآن وقد أصبحت المعرفة « شهوتنا » ؟

إن ميادين المعرفة ينفصل بعضها عن البعض الآخر بمسافات متباعدة . والطريقة التى يعالج بها كل علم من علومنا موضوعه يختلف اختلافاً جوهرياً عن طريقة غيره من العلوم . غير أن هذا الحشد المتناثر من المناهج العلمية لا يدين اليوم باتساقه لغير التنظيم الفنى للجامعات والكليات ، ولا يحتفظ بأى معنى إلا من خلال الغايات العملية التى يستهدفها المتخصصون . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن جذور العلوم فى أساسها الجوهرى قد ذوت واضمحلت .

ومع ذلك ، فإننا فى هذه العلوم جميعاً ، وإذا تتبعنا مقاصدها الخاصة بها تماماً — نكون دائماً على صلة « بالموجود نفسه » . ومن وجهة نظر هذه العلوم لا يتمتع ميدان من ميادينها ـ على وجه الدقة ـ بأية « أولوية » على غيره من الميادين . فالطبيعة لا تأتى «قبل» التاريخ ، أو العكس . وليس فى المناهج التى تتناول الأشياء منهج يعلو على سائر المناهج . وليست المعرفة الرياضية أشد إحكاماً من المعرفة التاريخية أو اللغوية ، كل ما فى الأمر أنها تتصف بالدقة ، وهذه الدقة شىء آخر غير « الإحكام » . وأن نطالب « علم التأريخ » بالدقة ، معناه الإساءة

إلى فكرة « الإحكام » التى تخص علوم « الروح » . و « الصلة بالعالم » التى تتحكم فى العلوم جميعاً — بما هى كذلك — تجعلها تبحث عن الموجود نفسه، لكى تجعل من هذه العلوم موضوعا لكشف وتعريف يرسى أساسه، بحيث يتفق فى كل مرة مع نوعية هذا الموجود . و « مائية » محتواه . وما تنجزه العلوم ، بفضل ما تضعه نصب عينيها من مثال ـ هو « حركة تقرب صوب ما هو جوهرى فى الأشياء جميعاً » .

وهذه الصلة المميزة بالعالم ، التى هى علاقة تتجه نحو الموجود نفسه ، ترتكز على موقف يختاره الوجود الإنسانى فى حرية وتهتدى به . ومن المؤكد أن السلوك العام للإنسان ، سواء أكان سابقاً على العلم ، أم خارجاً عنه — ينطوى أيضاً على علاقة بالموجود . غير أن الصفة التى يمتاز بها العلم ترجع إلى أنه يترك — عامداً متعمداً — الكلمة الأخيرة للشىء ذاته ، وللشىء وحده . وحين يتمسك العلم على هذا النحو فى وضعه للسؤال وفى تعريفه ، وفى عرضه للحجج ، حين يتمسك العلم بما فى الأشياء من مادية صرف ، فإنه يخضع للموجود بحيث يترك له ، وله وحده — أن يكشف عن نفسه . وهكذا يقوم البحث والنظرية « بدور الخدمة » . وعلى تطور هذه « الخدمة » تستقر إمكانية القيام « بدور المرشد » — وكأنها تستقر على قاعدة — فى جملة الوجود الإنسانى . وعلى الرغم مما يتصف به من قصور ، فإن هذا هو دوره الخاص فى البحث . ومن الحق أننا لا نتصور الصلة الخاصة التى تقوم بين العلم والعالم ، والموقف الإنسانى الذى تهتدى به ، تصوراً كاملا إلا حين نشاهد ، وندرك « ما » يجرى أمامنا . وما يتأرخ geschicht فى العلاقة القائمة « على هذا النحو » مع العالم . والإنسان — هذا

الموجود بين غيره من الموجودات — « يقوم بالعلم » . وما يحدث في هذا العمل الذي يقوم به الإنسان لا يقل عن كونه «إقتحام» موجود — يسمى الإنسان — للموجود في جملته . وهذا « الاقتحام » أو « الغزو » يتم بصورة « يتفتح » فيها الموجود على ما هو عليه وبما هو عليه . وهذا الاقتحام الذي ينشأ عنه التفتح، هو قبل كل شيء، ووفقاً لطريقته الخاصة ، ما يسلمه الموجود لنفسه .

وهذه الجوانب الثلاثة : العلاقة مع العالم . والموقف والاقتحام ، التي تؤلف في أساسها وحدة ، تقوم بتبسيط الآنية التي تتحقق في الوجود العلمي ، وتقطيعها تقطيعاً تنقدح منه النار . فإذا أسقطنا على الوجود العلمي الضوء الذي ينبعث عن هذه العملية ، وإذا امتلكنا « صراحة » هذه الآنية المتحققة في العلم فلابد أن نقول « بالضرورة » :

إن ما تشير إليه العلاقة بالعالم هو « الموجود ذاته » ، ولا شيء سواه .

وما يتلقى منه كل موقف توجيهاته ، هو «الوجود ذاته» — ولا شيء اكثر منه .

وما به يتأرخ التحليل الذي يبحث ويواجه في الاقتحام ، هو الموجود ذاته — ولا شيء خارجه .

ولكن من العجيب أن الإنسان الذي يقوم بأبحاثه ، وفي اللحظة التي يتأكد فيها عما ينتسب إليه حقاً ..في هذه اللحظة يتحدث عن شيء « آخر » . إن ما ينبغي أن ينفذ إليه البحث هو في بساطة « ما هو موجود » ، وخارج هذا الوجود : لا شيء ؛ «ما هو موجود» وحده ،

وخلاف ذلك : لا شيء ؛ « ما هو موجود » فحسب ، وخارج ذلك : عدم .

فما هو إذن هذا « العدم » ؟ أمن قبيل المصادفة أننا عبرنا على هذا النحو فى تلقائية طبيعية ؟ أهى مجرد طريقة للكلام ، لا أكثر ؟

ولكن ، ماذا يدعونا إلى الاهتمام بهذا العدم ؟ العدم أمر يرفضه العلم ويستبعده بوصفه مكوناً للسلبي الخالص le pur négatif. ومع ذلك ، فإننا حين نستبعد « العدم » على هذا النحو ، ألا نكون كمن يقبله ؟ ولكن أنستطيع أن نتكلم عن القبول حين نقبل « لا شيء » ؟ ألا نقع حينئذ وقوعاً صريحاً فى مشاحة لفظية جوفاء ؟ ألا ينبغى على العلم أن يصطنع «الآن» ما يتسم به من جدية وبعد عن الانفعال ليقرر أن مهمته مقصورة على « ما هو موجود » فحسب ؟ والعدم .. هل يمكن أن يكون بالنسبة للعلم سوى مصدر للفزع والوهم ؟

وإذا لم يتجاوز العلم ما له من حقوق ، ألفينا نقطة واحدة ثابتة وهى أن للعلم لايريد أن يعرف شيئاً عن « العدم » . وهذا — فى نهاية الأمر — هو التصور العلمى المحكم للعدم . نحن نعرف هذا العدم من حيث أننا لا نريد أن نعرف شيئاً عنه ، عن هذا العدم .

العلم لا يريد أن يعرف شيئاً عن العدم . ولكن من المؤكد أيضاً أنه هنالك — حيث يبحث العلم عن التعبير عن ماهيته الخاصة ، يهيب بالعدم لنجدته . فها هو يلجأ إلى ما يرفضه . فأى « تنافر » ذلك الذى يكشف عنه العلم فى حقيقته الجوهرية ؟

وحينما نتأمل وجودنا الفعلى — بوصفه وجوداً يحدده البحث

العلمى — نكون قد وقعنا فى ورطة . وفى هذه الورطة يكون ثمة سؤال قد تشكل فعلا ، ولا يحتاج السؤال إلا أن يصاغ فى ألفاظه المحددة : ماذا عن العدم ؟

توضيح السؤال

يدفعنا توضيح السؤال عن العدم بالضرورة إلى الموقف الذى يجعلنا نعرف هل من الممكن أن نتلقى إجابة عنه ، أم أن الإجابة عنه مستحيلة .

وقد ذكرنا من قبل إن العدم قد قُبِلَ ، أى أنه استبعد — على العكس من ذلك — بواسطة العلم فى لا مبالاة مترفعة ، بوصفه « ما لا وجود له » .

ومع ذلك فلنحاول أن نتساءل عن العدم : ما العدم ؟ إن هذا السؤال يكشف للوهلة الأولى عن شىء غير مألوف . فنحن بتساؤلنا على هذا النحو ، نكون قد وضعنا العدم فعلا بوصفه شيئاً « قائما » هو هذا أو ذاك ، أى بوصفه «موجوداً» . بيد نه يختلف عن هذا اختلافاً أساسياً ، ذلك أن التساؤل عن العدم — أى السؤال عما هو وكيف يكون — « يقلب موضوع السؤال إلى عكسه » ، وبذلك يجرد السؤال نفسه عن موضوعه الخاص .

ويترتب على ذلك ، أن كل « إجابة » عن هذا السؤال مستحيلة منذ البداية ، ذلك أنها تتمثل — وفقاً لقوة الأشياء — على النحو التالى : العدم «هو» هذا أو ذاك . «فالسؤال والإجابة — فيما يتعلق بالعدم — ينطويان على « الخلف » نفسه» .

وعلى هذا ، فليس ثمة ما يدعو حتى إلى أن يرفضه العلم . فالقاعدة التى يقبلها الجميع بوصفها القاعدة الأساسية للفكر ، وقضية التناقض الذى يجب تحاشيه ، و « المنطق » العام كلها ، تقضى على هذا السؤال . ذلك أن الفكر الذى هو فى جوهره دائماً تفكير فى شىء ما يجب ان يتصرف — من حيث هو تفكير فى العدم — ضد ماهيته الخاصة .

وما دمنا لا نستطيع أن نجعل من « العدم » — بما هو كذلك — موضوعاً . فها نحن قد بلغنا نهاية بحثنا عن العدم — مفترضين فى كل هذا السؤال أن«المنطق»هو الحَكَم الأعلى، وأن «العقل» هو الوسيلة ، وأن الفكر هو الطريق المؤدى إلى إدراك العدم « فى اصله » وإلى تقرير إمكان الكشف عنه .

ولكن، هل يجوز لنا أن نعتدى على سيادة « المنطق »،وهل العقل هو السيد الحاكم حقاً فى هذا السؤال عن العدم ؟ إننا لا نصل بمعونته إلا إلى تحديد عام جداً للعدم ، وإذا كنا نستطيع أن نضع العدم بوصفه مشكلة ، فليس ذلك إلا على أنه مشكلة تقضى على نفسها بنفسها ، لأن العدم هو سلب جملة الموجود ، هو اللاموجود الخالص البسيط . ولكننا حين نُعَبِّر على هذا النحو ، نُخْضِع العدم لتحديد أعلى هو السلب : فنحن نعرفه بوصفه شيئاً منفياً . و « السلب » — وفقاً لتعاليم « المنطق » السائدة التى لا تمس — عملية من « عمليات العقل » . كيف نستطيع إذن أن ندعى فى مسألة العدم ، وفى مسألة إمكان وضع هذا السؤال نفسه ، أننا نستغنى عن العقل ؟ ومع ذلك ، هل ما نفترضه مقدماً فى هذه المسألة ، يقينى إلى هذا الحد ؟ هل تمثل « لا » وحالة

كون الشيء منفياً ، وبالتالى السلب نفسه ، التصور « الأعلى » الذى يندرج تحت العدم بوصفه « نوعاً جزئياً » من الشيء المنفى ؟ ألا يوجد العدم إلا لأن النفى موجود ؟ أم الأمر على عكس ذلك ، فلا وجود السلب إلا لأن العدم موجود ؟ هذا أمر لم يقطع فيه أحد برأى ، بل إنه لم يرتفع قط إلى مستوى السؤال الصريح . ونحن نقرر هنا : إن العدم سابق فى الأصل على « لا » وعلى السلب .

فإذا كانت هذه القضية صحيحة ، فإن إمكانية السلب بوصفها عملية من عمليات العقل، بل العقل نفسه — يعتمدان بصورة ما على «العدم» فكيف يستطيع العقل أن يدعى لنفسه حق البت فى أمر العدم ؟ أليس من الممكن أخيراً أن يكون التناقض الظاهرى فى السؤال الخاص بالعدم والإجابة عنه قائماً فقط على العناد الأعمى لعقل شارد ؟

وإذا كانت الاستحالة الصورية التى ينطوى عليها شكل السؤال عن العدم لا تثبط من عزيمتنا ، وإذا كنا حين نلتقى بهذه الاستحالة نضع السؤال على الرغم من ذلك ، فلابد أن نرضى على الأقل ما يظل باقياً بوصفه المطلب الأساسى لإمكان وضع « أى » سؤال ، مهما يكن شأنه . وإذا كان يجب على العدم — أياً كان — أن يكون هو نفسه — «مضمون السؤال » فلابد أن « يـعـطـى » أولا . ولابد أن يكون فى استطاعتنا الالتقاء « به » .

فأين نبحث عن العدم ؟ وكيف نعثر عليه ؟ ألا ينبغى علينا

— لكى نعثر على شىء ما — أن تكون لدينا معرفة عامة بأن هذا الشىء موجود ؟ والواقع أن الإنسان فى مبدأ الأمر ، وفى كثير من الأحيان ، لا يستطيع أن يبحث إلا حين يتوقع مقدماً حضور الشىء الذى يبحث عنه . وما نبحث عنه الآن هو « العدم » ؛ فهل هناك فى نهاية الأمر بحث دون هذا التوقع ... بحث ينطوى على كشف « خالص » ؟

وأياً كان الأمر ، فنحن نعرف العدم . حتى لو لم يكن ذلك إلا بوصفه تلك الكلمة التى نلوكها بألسنتنا كل يوم . وهذا العدم المبتذل ، العدم الشاحب المصاب بفقر الدم ، العدم الذى يحوم حول أقاويلنا دون أن يجعلنا نلاحظه ، هذا العدم نستطيع أن نخلع عليه بلا تردد ما يشبه التعريف ، فنقول :

العدم هو السلب الأساسى لجملة الوجود .

ألا يبدو أن هذا الوصف للعدم يشير أخيراً إلى الاتجاه الوحيد الذى يمكن أن يلتقى بنا فيه ؟

وينبغى أولا أن يُعطى لنا « الموجود فى جملته » حتى يمكن أن يخضع من حيث « هو كذلك » السلب الأساسى الذى يجب على العدم نفسه أن ينبثق منه .

ولكن ، بغض النظر عما تتسم به العلاقة بين السلب والعدم من إشكال ، فكيف نستطيع — نحن الفانين — أن نجعل مجموع الوجود فى جملته مُيسراً فى ذاته، ولنا ، فى الوقت نفسه ؟ كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نفكر فى « فكرة » الموجود فى جملته ، وأن ننفى بالفكر ما تخيلناه على

هذا النحو ، ثم أن نفكر فيه بعد ذلك بوصفه « منفياً » . وبهذه الطريقة نصل إلى التصور الصورى للعدم « المتخيل » . ولا نصل قط إلى « العدم نفسه » . غير أن « العدم » هو « لا شىء » ، ولا فرق بين العدم « المتخيل » والعدم « الحقيق » ، هـــذا إذا كان من الحق أن العدم يمثل السوية المطلقة Völlige Unterschiedslosigkeit (l'indifférence absolue) . أما بالنسبة للعدم « الحقيق » . أليس فى هذا رجوع إلى المفهوم الغامض المتناقض عن العدم « الموجود » مرة أخرى ؟ وهذه هى المرة الأخيرة التى تحاول فيها اعتراضات العقل أن تعطل بحثنا ، هذا البحث الذى لا يمكن أن يكتسب شرعيته إلا من خلال « تجربة أساسية عن العدم » .

وإذا كان يقيناً أننا لن نستطيع أن ندرك جملة الموجود فى ذاته على الإطلاق ، فليس أقل من ذلك يقيناً أننا موجودون وسط هذا الموجود ، وأنه يتكشف لنا فى مجموعه بطريقة أو بأخرى . وأخيراً ، ثمة اختلاف جوهرى بين «إدراك مجموع» الموجود فى ذاته . و«شعورنا» بأننا وسط الموجود فى « مجموعه » . العبارة الأولى مستحيلة من حيث المبدأ ، أما العبارة الثانية ، فهى واقعة مستمرة فى آنيتنا .

ويبدو — بلا شك — أننا لا نرتبط فى حياتنا اليومية إلا بهذا الموجود أو ذاك فى كل مرة ، وعلى وجه الدقة ، وأننا نكرس أنفسنا تكريساً يستبعد ما عداه لهذا المجال من مجالات الموجود أو ذاك . وأياً كان مظهر التشتت الذى يصطنعه الابتذال اليومى ، فإنه ما زال محتفظاً دائماً باتساق الموجود فى جملته ، وإن اخفاه ظل من الظلال .

وحين لا نكون مشغولين شغلا خاصاً بالأشياء أو بأنفسنا ، فى هذه اللحظة ، وهذه اللحظة بالذات ، يطغى علينا هذا «المجموع» ، فى «الملال الحقيقى» مثلا ، وهذا الملال الحقيقى يكون بعيداً فى الحالة التى نمل فيها من هذا الكتاب أو من تلك المسرحية ، من هذا الانشغال أو ذلك الفراغ ، ولكنه يبزغ حين «نمل» بوجه عام . والملال العميق الذى يرتق كالغمامة الصامتة فى أغوار الآنية ، يقرب بين الناس والأشياء ، وبينك ، فى سوية عجيبة . وهذا الملال يكشف عن الموجود فى جملته .

وتتاح لنا إمكانية أخرى لهذا الكشف فى «السرور» الذى يتولد عن الحضور ، لا حضور مجرد «الشخص» ، ولكن «حضور» الشخص العزيز علينا .

وأمثال هذه الأحوال العاطفية التى «نكون» فيها فى هذه «الحالة» أو تلك تجعلنا نشعر بأننا وسط الموجود فى مجموعه . وأن ما فيه من توتر يتغلغل فى حنايانا . والموقف العاطفى الذى يجعلنا نشعر بهذا التوتر لا يكشف لنا بطريقته فى كل مرة عن الموجود فى مجموعه فحسب ، ولكن هذا الكشف الذى هو أبعد ما يكون عن مجرد حادثة بسيطة ، هو فى الوقت نفسه «الحدوث» الجوهرى الذى «تتحقق» فيه آنيتنا .

وإن ما نطلق عليه اسم «العواطف» ليس ظاهرة مصاحبة Begleiterscheinung (epiphénomène) عابرة فى سلوكنا الفكرى والإرادى ، كما أنها ليست مجرد دافع لهذا السلوك ، وليست أيضاً حالة باقية بقاء الشىء ، حالة تتدبر بها أمورنا على هذا النحو أو ذاك .

ومع ذلك فإنه إذا كانت هذه الحالات العاطفية تضعنا على هذا

النحو فى حضرة الموجود فى جملته ، فإنها تخفى عنا « العدم » الذى نبحث عنه . ونكون الآن أقل تمسكاً بالرأى القائل بأن سلب الموجود فى جملته ، كما تكشف عنه أحوالنا العاطفية — يضعنا فى حضرة العدم ، لأن هذا لا يمكن أن يحدث إلا فى « حالةعاطفية » تكشف لنا عن العدم، فى فعل كاشف له « معناه الخاص تماماً » .

فهل تحدث فى آنية الإنسان حالة وجدانية يوضع فيها الإنسان فى حضرة العدم ذاته ؟

أما أن يحدث هذا ، فأمر ممكن ، وإن يكن ذلك بصورة نادرة ، ودون أن تكون له حقيقته إلا فى لحظات معينة ، وذلك فى تلك الحالة العاطفيةالأساسيةالتى هى القلق Angst .ولا نعنى بهذا القلق،الجزع الشائع غايةالشيوع والذى ينطوى بطبيعته على استعداد للخوف،هذا الضرب من الجزع ليس أيسر من أن نلتقى به فى كثير من الأمثلة.القلق يختلف اختلافاً جوهرياً عن الخوف . ونحن إذا عانينا الخوف ، فإن ذلك يكون دائماً إزاء هذا الموجود « المعين » أو ذاك الذى يهددنا على هذه الصورة « المحددة » أو تلك . و « الخوف إزاء ... » شىء ما ، هو دائماً خوف من « أجل » شىء معين . ولأن طبيعة الخوف هى دائماً هذا التحدد « إزاء » و « من أجل » ما نخاف منه . فإن الإنسان الخائف يكون دائماً « مقيداً » بما يخاف منه . وفى الجهد الذى يبذله لإنقاذ نفسه إزاء هذا الموضوع المتعين — يفتقر إلى الأمن فى علاقته بـ « الآخر » ، أى أنه يصاب بنوع من « فقدان الصواب » بوجه عام .

أما القلق فلا يتيح لمثل هذا الاضطراب أن يقع ، بل على العكس ،

بوجود فى القلق ضرب من الهدوء العجيب . ومن الحق أن القلق هو دائماً « قلق إزاء ... » ولكنه ليس قلقاً إزاء هذا الشيء أو ذاك ، والقلق « إزاء .. » هو دائماً قلق « من أجل .. » ، ولكنه ليس قلقاً من أجل هذا الشيء أو ذاك . ومع ذلك فإن عدم تحدد ما « منه » و « عليه » نقلق ليس افتقاراً خالصاً مطلقاً للتعين وإنما هو الاستحالة الجوهرية لتقبل أى تعين كان . ومن الممكن إيضاح ذلك بتفسير معروف تمام المعرفة .

ففى القلق لا نستطيع أن نقول ما هو الشيء الذى نشعر إزاءه بالضيق، فالأشياء جميعاً ، ونحن أنفسنا، نغوص فى نوع من الاستواء . ومع ذلك لا يحدث هذا بمعنى إختفاء الأشياء إختفاء خالصاً بسيطاً ، ولكن فى « انسحابها » على هذا النحو ، « تستدير » الأشياء نحونا . وانزلاق الموجود فى جملته هذا الانزلاق الذى يسيطر علينا فى القلق . هو ما يثير فى نفوسنا ذلك الضيق ، إذ لا يبقى لنا شيء نستند إليه ، وفى انزلاق الموجود بأسره ، لا يتبقى لنا سوى هذا « اللاشيء » .

القلق يكشف عن العدم :

وفى القلق « نرتق معلقين » . أو بتعبير أوضح : القلق يمسك بنا مرتقين على هذا النحو ، لأنه يحدث إنزلاقاً للموجود بأسره . وتبعاً لذلك فإننا نحن أنفسنا — نحن الناس الموجودين — نشعر بأننا ننزلق وسط الموجود مع الموجود فى الوقت نفسه . ولهذا السبب ، لست « أنت » أو « أنا » الذى يأخذ القلق بمخنقه ، و « لكننا » نشعر به على هذا النحو . ولا وجود فى هذه المرة إلا للآنية الخالصة « المحققة »

لحضورها فى القلق الذى لا يسمح لها بأن تتعلق بشىء .

وفى القلق يرتج علينا القول ، لأن الموجود بأسره قد انزلق . وحاصرنا القلق من كل جانب ، وكل عبارة تنطق بفعل الوجود ، تصمت فى حضرته. وإذا كان من الحق أننا نحاول فى كثير من الأحيان ، حين يصيبنا حصر القلق أن نملأ فراغ الصمت بقول نلقيه على عواهنه . فليس ذلك أيضاً غير شاهد على حضور « العدم » .

أما أن القلق يميط اللثام عن العدم . فهذا ما يؤكده الإنسان نفسه حين ينحسر عنه القلق . وبالنظرة الثاقبة التى ما برحت تحمل الذكرى الغضة لتجربة القلق نجد أنفسنا مدفوعين إلى القول ، بأن هذا الذى قلقنا « عليه » و « من أجله » لم يكن « فى الحقيقة » شيئاً . والواقع أن العدم نفسه — بما هو كذلك — كان موجوداً هناك .

وبهذه التجربة الأساسية فى القلق نكون قد التقينا « بهذا الحدوث » الذى تتحقق فيه الآنية . وفى هذه التجربة رفعَ الغطاء عن القلق . وابتداء من هذه النقطة ينبغى أن نتساءل عنه : ماذا عن العدم ؟

الإجابة عن السؤال

الإجابة التى هى وحدها جوهر بحثنا قد بلغناها منذ أن انتبهنا إلى أن السؤال المتعلق بالعدم قد وضع وضعاً « حقيقياً » . ومهمتنا الآن هى إنهاء تحول الموجود الإنسانى بحضوره الحقيق . وهو تحول يحدث فينا بواسطة القلق حتى نستطيع أن نضع أيدينا على العدم الذى يفصح

عن نفسه فيه، والقبض عليه بالصورة التي يفصح بها عن نفسه . ويترتب على ذلك واجب آخر ، وهو أن « نستبعد » عمداً سائر صفات العدم التي « لا تنشأ » عن التقائنا به حقيقة .

العدم يكشف عن نفسه فى القلق ، ولكنه لا يكشف عن نفسه بوصفه موجوداً . كما أنه لا يُعطَى لنا بوصفه موضوعاً . وليس القلق هو فعل تصور العدم . ومع ذلك فإن العدم يكْشَف بواسطة القلق وفيه ، لا بمعنى أن العدم يظهر فى حالة منفصلة إلى « جانب » الموجود فى جملته ، الذى يكون فريسة للضيق الذى نشعر به . ونحن نؤثر على ذلك أن نقول : إن العدم يتمثل فى القلق « دفعة واحدة بعينها » مع الموجود . فما معنى هذا اللا إنقسام ، هذه « الدفعة الواحدة بعينها » ؟

فى القلق ، يصبح الموجود بأسره مزعزعاً hinfällig . فبأى معنى يحدث ذلك ؟ إن الموجود لم « يُعدَم » بواسطة القلق ، حتى يترك العدم باقياً . فكيف تسير الأمور على هذا النحو ، ما دام القلق « عاجزاً » تمام العجز إزاء الموجود فى جملته ! الحقيقة أن العدم يكشف عن نفسه مع الموجود وفى الموجود من حيث أن هذا يفلت منا وينزلق بأسره .

وإذا لم يحدث فى القلق « أى إعدام » aucun anéantissement (keine Vernichtung) للموجود فى جملته ، فالأولى أننا لا نستطيع أن ننفى الموجود فى جملته لكى نصل فى نهاية الأمر إلى العدم ، وبغض النظر عن أن القلق — من حيث هو كذلك — غريب على الإجراء الصريح لصيغة سلبية ، فإننا نصل متأخرين دائماً حين نعتقد أننا بالسلب

نشيء العدم . لقد التقينا بالعدم قبل . ولقد ذكرنا أن العدم يظهر « دفعة واحدة بعينها » مع الموجود الذى ينزلق بأسره .

وفى القلق حركة « ارتداد إزاء ... » ، وهذه الحركة ليست ، بلا شك ، فراراً ، وإنما هى سكون المأخوذ . وهذا « الارتداد إزاء » يتخذ من العدم مصدره . فالعدم لا يجذب شيئاً إليه ، وإنما على العكس من ذلك ، هو فى جوهره نبـــذ répulsion (abweisung) . ولكنه حين ينبذ ، فإن نبذه هو الطرد الذى يطلق الانزلاق ، وهذا الانزلاق هو الذى يحيل إلى الموجود الذى « يبتلعه » فى جملته . وهذا الطرد « النافر » تماماً الذى يحيل إلى الموجود الموشك على الانزلاق فى جملته ، هو ما يسيطر به العدم على الآنية فى حالة القلق ، والذى يعد من حيث هو كذلك ، ماهية العدم ، أى الإعدام le néantissement (Nichtung) . وكما أنه ليس « إعداماً » للموجود ، فإنه لا ينشأ عن سلب . وفعل العدم لا يندرج تحت الإعدام anéantissement أو السلب négation: «العدم نفسه هو الذى يُعدِم» das Nichts selbst nichtet .

وليس فعل العدم néantir (nichten) حدثاً جزافياً ، ولكنه ، بوصفه طرداً نابذاً على الموجود المنزلق بأسره ، يكشف عن هذا الموجود فى « غربته » الكاملة التى كانت محتجبة حتى ذلك الحين ، وهو الذى يكشف عنه بوصفه « الآخر المحض » فى مواجهة العدم .

وفى الليل الصافى لعدم القلق يظهر الكشف « الأصيل » الموجود بأنه موجود وليس معدوماً . وهذا الـ «ليس معدوماً» الذى أضفناه ليس شرحاً مضافاً ، ولكنه الشرط الأوّلى الذى يجعل من الممكن

الكشف عن الموجود بوجه عام ، وتكمن ماهية العدم الذى يعدم منذ البداية فى أنه يضع الآنية وجهاً لوجه أمام الموجود بما هو كذلك .

وبفضل الكشف الأصيل للعدم ، وبه وحده ، تستطيع آنية الإنسان أن تتجه « صوب » الموجود ، وأن تنفذ « فيه » . ولكن من حيث أن كل آنية وفقاً لماهيتها تكون على علاقة بالموجود ، أى بما ليست عليه ، وبما هى عليه فعلا ، فإن الآنية بما هى آنية تصدر دائماً عن العدم المكشوف .

والآنية Dasein معناها : أن يجد الإنسان نفسه واقعاً داخل العدم .

والوقوع داخل العدم معناه أن تنبثق كل آنية « عبر » الموجود بأسره ، وهذا البزوغ عبر الموجود ، نسميه « العلو » Transcendance "Transzendenz" . فإذا لم تكن الآنية — فى مبدأ ماهيتها — لا تعلو ، أى إذا لم تبق داخل العدم ، إذا لم تفعل ذلك فإنها لن تستطيع مطلقاً أن تقيم علاقة « مع » الموجود ، وتبعاً لذلك « مع » نفسها .

ودون الكشف الأصيل للعدم ، لن يكون ثمة وجود ذاتى ، أو حرية .

وهكذا نصل إلى الإجابة عن السؤال الخاص بالعدم . ليس العدم شيئاً ، كما أنه ليس موجوداً بوجه عام . والعدم لا يظهر « لذاته » ، ولا إلى جانب الموجود الذى يلتحم به إن صح هذا التعبير . العدم هو الشرط الذى يجعل الكشف عن الوجود ، بما هو كذلك ، ممكناً بالنسبة

للآنية . ولا يؤلف العدم التصور المقابل لـ « موجود » ، وإنما ماهية « الوجود ذاته » تتضمن العدم منذ البداية . وفى « وجود » الموجود ينشأ فعل العدم le néantir du Néant (Das Nichten des Nichts) .

فلنعبر الآن عن فكرة أحجمنا طويلا عن الإفصاح عنها . إذا كانت الآنية لا تستطيع أن تقيم علاقة « مع » الموجود إلا بالبقاء داخل العدم ، وإذا كانت لا تستطيع أن « توجد » إلا على هذا النحو فحسب ، وإذا كان العدم لا ينكشف أصلا إلا فى القلق ، ألا ينبغى أن نحلق « باستمرار » فى هذا القلق لكى نستطيع أن نوجد على الإطلاق ؟ ألم نعترف نحن أنفسنا بأن هذا القلق الأصيل « نادر » الحدوث ؟ ولكننا موجودون جميعاً قبل كل شىء ، كما أننا على علاقة بالموجود ، وعلى علاقة بما لسنا إياه ، وبما نحن إياه — دون هذا القلق . أليس هذا القلق محض اختراع تعسفى ، والعدم الذى نسبناه إليه مجرد مبالغة ؟

ومع ذلك ، ماذا تعنى هذه الكلمات : إن القلق الأصيل لا يحدث إلا فى لحظات « نادرة » ؟ إنها لا تعنى شيئاً سوى هذا : إن العدم يكون فى البداية وفى أغلب الأحيان « مخفياً » فى طبيعته الأصلية . فما هذا الذى يخفيه ؟ إنه يخفى بهذه الواقعة وهى أننا بهذه الطريقة المحددة أو تلك نكرس أنفسنا تمام التكريس للوجود . وكلما ارتبطنا فى أوجه نشاطنا المختلفة بالموجود ، وكلما كنا أشد حرصاً على ألا ينزلق بما هو كذلك ، ازداد انصرافنا « عن » العدم . ولكننا فى الوقت نفسه ندفع أنفسنا بكل يقين إلى سطح ما هو « عام » فى الآنية .

ومع ذلك ، فإن هذه الطريقة المستمرة ، وإن تكن غامضة ، فـ

الانصراف عن العدم لا تتجاوز حدوداً معينة ، بفضل ماله من معنى خاص به . فالعدم يحيلنا فى فعل الإعدام (Nichten) son néantir « إلى » الموجود ، على وجه الدقة . والعدم يعدم بلا انقطاع ، دون أن نعرف حقيقة — ضمن المعرفة التى تتحرك فيها داخل نظام الحياة اليومية — ما يدور على هذا النحو .

ولكى نشهد ظهور العدم فى آنيتنا ، واستمراره وانتشاره ، هل هناك شهادة أقوى تأثيراً من « السلب » ؟ فلا بد أن يؤلف هذا السلب جزءاً متكاملا مع ماهية الفكر الإنسانى . وكل سلب يتم التعبير عنه بأن تنطق لفظة « لا » فيما يتعلق بموضوع « ما « لا » وجود له » . غير أن هذه الـ « لا » لا يضيفها السلب من تلقاء نفسه ليقحمها بطريقة ما على أنها وسيلة للتمايز والتضاد بالنسبة للمعطى . وعلى هذا ، كيف يدخل السلب من تلقاء نفسه هذه الـ « لا » ، إذا لم يكن يستطيع أن ينفى إلا إذا أعطى له مبدئياً شىء قابل للنفى ؟ ولكن ، كيف يمكن أن نتصور شيئاً قابلا للنفى ، على أنه ليس موجوداً إلا بشرط ألا يتوقع كل فكر بما هو كذلك أن يلقى نظرة على هذه الـ « لا » ؟ وهذه الـ « لا » لا يمكن أن تكشف بدورها إلا إذا استخلصنا أصلها — وهو فعل العدم بوجه عام ، وبالتالى العدم نفسه — من حجب الظلام . وليس السلب هو الذى يولد هذه الـ « لا » ، وإنما السلب « مؤسس » عليها ، وهى بدورها تستمد أصلها من « فعل الإعدام » . وليس السلب — فضلا عن ذلك — سوى حالة من حالات السلوك الذى يعدم أى حالة مؤسسة منذ البداية على فعل الإعدام .

وبهذا يبرهن على القضية التى ذكرناها آنفاً فى خطوطها الأساسية ، ومؤداها أن العدم هو الأصل فى السلب ، لا العكس . وإذا تحطمت قدرة «العقل» على هذا النحو فى ميدان السؤال الخاص بالعدم والوجود ، فبهذا أيضاً يتقرر مصير حكم « المنطق » داخل الفلسفة . بل إن فكرة « المنطق » نفسها « تتحلل » فى دوامة يثيرها تساؤل أشد أصالة .

ومهما تنوعت وتعددت الأحوال التى فيها يشيع السلب نفسه فى كل فكر — إضماراً أو تصريحاً — فلا يمكن أن يكون السلب هو الشاهد الوحيد السليم الحاسم فى هذا الكشف عن العدم الذى تنطوى عليه الآنية فى جوهرها . والواقع أن السلب لا يمكن أن يدعى أنه الحالة الوحيدة ، أو حتى أنه يقوم بدور رئيسى فيما يتعلق بالسلوك المُعْدِم الذى تبقى فيه الآنية وقد أصابتها هزة نتيجة « لفعل الإعدام » . وربما كانت شراسة « المقاومة » وضراوة « البغضاء » أعمق هوة من مجرد السلب المنطقى الخالص . وإن ألم « الرفض » وقسوة « المنع » لأكثر مسئولية ، كما أن مرارة « الحرمان » أشد وطأة على النفس .

« هذه » الإمكانيات جميعاً للسلوك المعدم — هذه القوى التى تحتمل الآنية مصيرها الأليم — دون أن تسيطر عليها تمام السيطرة — ليست مجرد أنواع من السلب الخالص البسيط . غير أن هذا لا يمنعها من التعبير بـ « لا » وبالسلب . ومن الحق أن فراغ السلب ورحابته يتكشفان على هذا النحو بصورة أفضل .

وشعور الآنية بأن السلوك المعدم يتغلغل فى أنحائها يشير إلى ظهور العدم ظهوراً مستمراً — وإن يكن غامضاً — هذا العدم الذى يكشف عنه

القلق وحده فى حالته الأصيلة . وهنا يكمن السبب الذى يجعل هذا القلق الأصيل « مكبوتاً » فى الآنية فى أغلب الأحيان . القلق موجود ، ولكنه نائم فحسب ، وأنفاسه تتردد باستمرار من خلال الآنية : وهذه الأنفاس تكون أضعف ما تكون فى آنية « الوجلين » ؛ ولا نكاد نلحظها فيمن يبدو عليه الانشغال بالعمل ، والذى يردد دون وعى : « نعم ، نعم » و « كلا ، كلا » ؛ وتزداد علواً عبر سر الآنية المنطوية على نفسها ؛ وتشتد إلحاحاً عند من كانت « الشجاعة » مستقرة فى أعماقه . بيد أن هذا الضرب الأخير لا يتولد إلا من أجل ما يجود بنفسه فى سبيله ، لإنقاذ العظمة النهائية للآنية .

ولا يحتمل قلق الرجل الشجاع أن نضعه فى « معارضة » السرور ، أوحتى فى معارضة المتعة السهلة التى نستخلصها من ممارسة نشاط هادىء ، ويتحالف عبر هذه النقائض « تحالفاً » سرياً مع الرزانة ، ومع عذوبة الرغبة الخلاقة الفعالة .

ومن الممكن أن يستيقظ القلق الأصيل فى الآنية فى أية لحظة ، ولا يحتاج إلى أى حدث « شاذ » لإيقاظه . وبمقدار عمق سيطرته ، يمكن أن يكون الدافع لإثارته غاية فى التفاهة . ومع أنه متأهب « باستمرار » للقيام بوثبة جديدة ، فإنه « من النادر » أن يقوم بهذه الوثبة ، لكى يجرنا إلى حالة من التعلق .

وحين تجد الآنية نفسها داخل العدم بسبب ذلك القلق المحتجب ، يصبح الإنسان « حارساً » Platzhalter للعدم . وإنما نتصف به من « تناه » finitude يجعلنا عاجزين عن المثول فى حضرة العدم الأصيلة

باختيارنا وتصميمنا . فهذا « التناهى » يحفر ويفتح فى الآنية هوة بحيث « يتأبى » تناهينا بأعمق ما فيه — على الحرية .

والبقاء داخل العدم بسبب القلق المحتجب معناه بالنسبة للآنية تجاوز الموجود بأسره ، وهذا هو « العلو » .

وينبغى أن يؤدى بنا تساؤلنا عن العدم إلى الميتافيزيقا نفسها . وكلمة ميتافيزيقا مشتقة من الكلمة اليونانية τὰ μετὰ τὰ φυσιϰά (ما - بعد - الطبيعة) . وقد فسر هذا العنوان الغريب فيما بعد على أنه يشير إلى التساؤل الذى يتجاوز الموجود بما هو كذلك (μετά معناها « بعد » « عبر » ، « فيما وراء ») .

والميتافيزيقا هى التساؤل الذى يتجاوز الموجود الذى عنه تسأل ، لتسترده بما هو كذلك ، وفى جملته ، فى تصور عقلى .

وحين نتساءل عن العدم ، تتجاوز بهذا المعنى الموجود بما هو موجود مأخوذاً فى جملته . وعلى هذا النحو يتحول هذا السؤال إلى سؤال « ميتافيزيقى » . وقد ذكرنا فى مستهل هذا البحث صفتين للأسئلة التى من هذا النوع ، فكل سؤال ميتافيزيقى يشمل — من ناحية — الميتافيزيقا بأسرها ، ومن ناحية أخرى ، تجد كل آنية متسائلة نفسها متضمنة ومندرجة فى كل سؤال ميتافيزيقى .

فإلى أى مدى يتغلغل السؤال عن العدم فى الميتافيزيقا بأسرها ، وإلى أى مدى يشملها ؟

لقد عبرت الميتافيزيقا عن نفسها فى موضوع العدم ، منذ أزمنة

غابرة ، بهذه القضية الغامضة — والحق يقال : « من العدم لم يكن شيء » (ex nihilo nihil fit) وعلى الرغم من أن العدم — فى مناقشة هذه القضية — لم يصبح المشكلة الحقيقية قط ، فإنها (أى هذه المناقشة) قد أوضحت من خلال هذا الانتباه إلى العدم ، فى كل مرة ، تصور « الموجود » الذى يؤسسه ويوجهه .

وتتصور الميتافيزيقا القديمة العدم على أنه اللاموجود non-existant (Nichtseiende) أى أنه المادة المفتقرة إلى صورة والتى لاتستطيع أن تتشكل بنفسها إلى شيء موجود له ، وبالتالى تمثل « صورة » εἶδος (ومعناها « ما نشاهده ») . الموجود هو الصورة التى تشكل نفسها ، والذى يتمثل من حيث هو كذلك فى الصورة (أى « فيما نشاهده ») . أما أصل هذا التصور عن « الوجود » ومشروعيته وحدوده ، فلا تظفر بأية مناقشة ، كما لا يظفر العدم نفسه .

أما العقيدة « المسيحية » فعلى العكس ، تنكر حقيقة هذه القضية « من العدم لم يكن شيء » : وتحوّل دلالة العدم بأن تفهمه على انه الغياب[1] الأساسى للموجود خارج الله ex nihilo fit ... ens creatum « من العدم خرج الموجود المخلوق » ، وهكذا يصبح العدم الفكرة المضادة للوجود الحقيقى ، أو للوجود الأسمى أو الله بوصفه الموجود غير المخلوق Ens increatum . وهنا أيضاً يعلن تفسير « العدم » عن ماهية التصور الأساسى « للوجود » . غير أن المناقشة

---

(١) بالرجوع إلى أصلها الاشتقاق الصارم ab(s)entia ، أى اللا — وجود (كوربان) .

الميتافيزيقية للوجود تقف على نفس المستوى الذى تقف عليه مناقشة العدم . والواقع أن مسألتى الوجود والعدم بما هما كذلك لم توضحا لا هذه ولا تلك . ولهذا السبب لم يفطن أحد إلى هذه الصعوبة وهى : إذا كان الله يخلق من العدم ، فلا بد أن يكون فى استطاعته إقامة علاقة « مع » العدم . ولكن ، إذا كان الله هو الله ، فإنه لا يستطيع أن يعرف العدم ، هذا إذا كان من الحق أن « المطلق » يستبعد عن ذاته كل نقص فى الوجود .

هذا العرض التاريخى الغليظ يبين لنا العدم بوصفه فكرة مناقضة « للوجود الحقيق » ، أى باعتباره نفياً له . ولكن ، ما أن يصبح العدم مشكلة بطريقة أو بأخرى ، حتى لا تتلق هذه العلاقة المتناقضة تعريفاً أوضح فحسب ، بل إنها تثير لأول مرة التساؤل الميتافيزيق الحقيق عن « وجود » الموجود . ولا يظل العدم المضاد غير المتعين بالنسبة « للوجود » ، ولكنه يكشف عن نفسه بوصفه مكوناً لوجود هذا الموجود .

« الوجود الخالص والعدم الخالص هما إذن شيء واحد »[١] هذه العبارة التى قالها هيجل ما برحت صادقة . فالوجود والعدم يؤلف كل منهما الآخر ، لا لأن كلا منهما يتفق مع الآخر — على ضوء مفهوم هيجل للفكر — فى لا تعينه ومباشرته Unmittelbarkeit (immédiateté) ، ولكن لأن «الوجود» نفسه « متناه » فى ماهيته ،

---

(١) هيجل : « علم المنطق » ك ١ « مجموع مؤلفاته » ، ج ٣ ، ص ٧٤ .

ولا يتبدى إلا فى علو الآنية التى تظهر فى « العدم » ، عبر الموجود .

وإذا كان من الحق أن التساؤل عن الوجود بما هو وجود هو السؤال الشامل للميتافيزيقا ، فإن مشكلة العدم تثبت أنها من طبيعة تحيط بالميتافيزيقا كلها . وفى الوقت نفسه تتغلغل مسألة العدم فى الميتافيزيقا كلها ، من حيث أنها ترغمنا على مواجهة مشكلة « أصل السلب » أى من حيث أنها تدفعنا إلى تقرير مسألة السيادة الشرعية « للمنطق » فى ميدان الميتافيزيقا .

وبهذا تتخذ القضية القديمة القائلة : « من العدم لم يكن شىء » معنى آخر ، معنى يتعلق بمشكلة الوجود ذاته ، بحيث يمكن أن تجرى على هذا النحو : « من العدم كان كل وجود ، بما هو وجود » ex nihilo omne ens qua ens fit . ولا يصل الموجود فى جملته إلى ذاته إلا فى عدم الآنية ، وفقاً للإمكانية التى تخصه وحده فحسب ، أى وفقاً لحالة متناهية . كيف يجر السؤال عن العدم ، إذا كان سؤالا ميتافيزيقياً . . . كيف يجر إليه آنيتنا التى تسأل ؟ لقد وصفنا آنيتنا بأنها محددة فى جوهرها بـ « العلم » . فإذا كانت آنيتنا المُعَرَّفة على هذا النحو متضمنة داخل السؤال عن العدم ، فذلك لأن مثل هذا التساؤل يقضى بالضرورة إلى « وضع الآنية موضع التساؤل » .

والآنية العلمية تقوم بساطتها وحدتها Schärfe فى كونها ذات علاقة ممتازة بالوجود نفسه وبه وحده . فالعلم يريد أن يستبعد العدم بحركة فيها كثير من التعالى ، ومع ذلك فقد ظهر لنا نتيجة لسؤالنا

عن العدم أن هذه الآنية العلمية ليست ممكنة إلا إذا بقيت داخل العدم . وهي لا يمكن أن تفهم ذاتها فيما هي عليه إلا إذا « لم » تستبعد العدم . والرصانة والتفوق اللذان نعزوهما إلى العلم ليسا أكثر من مزحة ، إذا لم يأخذا العدم مأخذ الجد . ولأن العدم قد أميط عنه اللثام ، ولهذا السبب وحده ، يستطيع العلم أن يجعل من الموجود ذاته موضوعاً لبحثه . وصدور العلم عن الميتافيزيقا هو الشرط الوحيد الذي يجعل العلم قادراً دون انقطاع على مواصلة مهمته الجوهرية التي لا تتألف من حشد المعارف وترتيبها ، وإنما في أن يفتتح في كشف متجدد دائماً : « المجال الكلي للحقيقة » l'espace total de la Vérité في « الطبيعة » و « التاريخ » .

ولأن العدم يتبدى لنا في أساس الآنية ، وعلى هذا النحو فحسب ، تتمكن « الغرابة » التامة للموجود من التهجم علينا . ولا يستيقظ الموجود ويبدي « دهشته » إلا بشرط واحد ، هو أن تضيق هذه الغرابة عليه الخناق . وبسبب الدهشة وحدها — أي بظهور العدم — ينبثق السؤال : « لماذا ؟ » ، ولأن هذا التساؤل «لماذا ؟» ممكن ، بما هو كذلك ، نستطيع أن « نتساءل بصورة محددة عن العلل ، وأن نؤسس العلل » ، ولأننا نستطيع أن نتساءل وأن نؤسس ، وُكِلَ إلى « وجودنا » مصير « الباحث » .

والسؤال عن العدم يضعنا « نحن أنفسنا » ، نحن الذين نتساءل ، موضع السؤال ، ولهذا كان سؤالا ميتافيزيقيا .

ولا تستطيع الآنية أن تقيم علاقة مع الموجود إلا إذا بقيت داخل

العدم . وتجاوز الموجود « يحدث فى ماهية الآنية » ، غير أن هذا التجاوز هو الميتافيزيقا نفسها ، وهذا يتضمن أن الميتافيزيقا تؤلف « طبيعة الإنسان » . فهى ليست تخصصاً مقصوراً على الفلسفة المدرسية ، كما أنها ليست ميداناً مغلقاً للشطحات الخيالية . إن الميتافيزيقا هى الحادث الأساسى فى الآنية . إنها الآنية نفسها .

وتستقر حقيقة الميتافيزيقا فى هذا الأساس السحيق abgründiger grund ، وإلى جوارها « مباشرة » تقوم الإمكانية التى تهددها دون انقطاع ، وأعنى بها إمكانية الوقوع فى أعمق الأخطاء . ولهذا السبب لا تعادل صرامة أى علم جدية الميتافيزيقا ، كما أن الفلسفة لا يمكن أن تقاس بمعيار فكرة العلم .

فإذا سألنا أنفسنا حقيقة عن العدم ، وأوضحنا طبيعة هذا السؤال على النحو الذى أوردناه آنفاً ، فإننا لا نكون قد عرضنا الميتافيزيقا من الخارج ، كما أننا لم ننقل إلى داخلها أنفسنا فحسب ، ذلك أننا لا نستطيع أن ننقل أنفسنا إليها ، لأننا منذ أن نوجد نكون دائماً فيها : (أفلاطون ، محاورة ، فايدروس ، ٢٧٩ ا) :

φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ

« التفلسف « موجود » ما وجد الإنسان » .

والفلسفة — كما نسميها — ليست إلا تحريك الميتافيزيقا للسير ، فالميتافيزيقا تصل الفلسفة إلى ذاتها وإلى واجباتها « الصريحة » . ولا تشرع الفلسفة فى المسير إلا حين « أقحم » وجودى الخاص إقحاماً

من نوع خاص فى الإمكانيات الأساسية للآنية فى جملتها . والعوامل الحاسمة بالنسبة لهذا الإقحام هى : أولا : إفساح المجال للموجود فى جملته ، ثانياً : إطلاق الذات للوقوع فى العدم ، أى التحرر من الأوهام التى تسيطر على كل منا والتى نحاول فى العادة الإغضاء عنها ؛ وأخيراً ، إفساح المجال لذبذبات هذه الحالة من الترنيق schweben (suspens) حتى تسلمنا بلا انقطاع إلى السؤال « الأساسى » فى الميتافيزيقا ، السؤال الذى ينتزع « العدم » نفسه :

لماذا كان ثَمّ وجود ، ولم يكن عدم ؟

ترجمة

فؤاد كامل

حاشـــية

ترجمة

فؤاد كامل

حاشـــية

« الميتافيزيقا – مهما تكن بجردة قريبة من التفكير – هى الكلمة التى يتجنبها معظمنا كما يتجنبون شخصاً أصيب بالطاعون » .
(هيجل ١٧٧٠ – ١٨٣١) – مجموعة مؤلفاته – الفقرة ١٧ ص ٤٠٠ .

* * *

ما زال سؤالنا : « ما الميتافيزيقا ؟ » قائماً . وهذه الحاشية بمثابة توطئة لأولئك الذين يواصلون البحث عن إجابة على هـذا السؤال .
وسؤالنا « ما الميتافيزيقا ؟ » يذهب إلى ما وراء الميتافيزيقا ، ذلك أنه ينشأ عن طريقة فى التفكير قد دخلت فعلا إلى منطقة التغلب على الميتافيزيقا . ومن طبيعة مثل هذه الانتقالات أنها مرغمة – فى حدود معينة – على اصطناع لغة المجال الذى تساعد فى التغلب عليه ؛ ومع ذلك ينبغى ألا تؤدى بنا الظروف الخاصة التى نجرى فيها بحثنا عن طبيعة الميتافيزيقا إلى الرأى الخاطىء الذى يذهب إلى أن هـذا السؤال ملزم بأن يجعل العلوم نقطة بدايته . فلقد نفذ العلم الحديث بطرائقه المختلفة فى تصور الموجود، وفنونه المتباينة فى إقرار الموجود – نفذ إلى تلك السمة الأساسية للحقيقة التى بمقتضاها يتسم كل ما هو موجود بإرادة الإرادة ، ونموذجها الأولى وهو « إرادة » القوة قد بدأ فى الظهور ، باعتبارها – أى « إرادة القوة » – المثال الذى بدأت منه الظواهر جميعاً . « والإرادة – بوصفها السمة الأساسية لكينونة الموجود Seindheit des Seinden هى معادلة الموجود بالحقيق The Real (das Wirkliche) على نحو تستمد منه حقيقة ما هو حقيق قوة تمكن

من إيجاد موضوعية عامة . والواقع أن العلم الحديث لا يخدم الغرض الموكول إليه أصلا ، كما أنه لا يسعى إلى « الحقيقة فى ذاتها » . وهو بوصفه منهجاً لإحالة الموجود موضوعياً عن طريق الحساب ، يكون بمثابة شرط تفرضه إرادة الإرادة ، ومن خلاله تحافظ على سيادتها . ولكن ، لما كانت كل إحالة موضوعية لما هو موجود تنتهى إلى تجهيز الموجود وحمايته ، وبذلك تزود نفسها بإمكانية التقدم ، فإن الإحالة إلى الموضوعية تتورط فيما هو موجود بحيث لا تستطيع منه فكاكا ، فتنظر إليه على أنه الوجود Sein. وهكذا تؤذن كل علاقة بالموجود بمعرفة للوجود ، ولكنها تشهد فى الوقت نفسه على عجزها عن التحقق بنفسها من صدق هذه المعرفة . ذلك لأن هذه الحقيقة التى تصل إليها هى مجرد حقيقة عن الموجود . والميتافيزيقا هى تاريخ هذه الحقيقة ، وهى تحدثنا عن ماهية الموجود بأن تحيل كينونته إلى تصور . وفى كينونة الموجود تفكر الميتافيزيقا فى فكرة الموجود ، ولكن دون أن تستطيع — بطريقتها الخاصة فى التفكير — تأمل حقيقة الوجود . والميتافيزيقا تتحرك فى كل ناحية من مجال حقيقة الوجود ، تلك الحقيقة التى تظل أساساً مجهولا لا سبيل إلى سبر غوره . ولكن ، على فرض أن الموجود لا ينشأ عن الوجود فحسب ، بل إن الوجود نفسه — على نحو أشد أصالة — يستقر فى حقيقته ، وأن حقيقة الوجود هى وجود الحقيقة : حينئذ لا بد أن نسأل بالضرورة : ما الميتافيزيقا فى أساسها نفسه ؟ ومثل هذا السؤال ينبغى أن نفكر فيه ميتافيزيقيا ، وفى الوقت نفسه أن نفكر فى « أساس » الميتافيزيقا ، أى أنه لم يعد سؤالا ميتافيزيقياً . وهكذا لا بد أن تظل مثل هذه الأسئلة غامضة غموضاً جوهريا .

ومن ثم ، فإن كل محاولة لتتبع سياق التفكير فى المحاضرة السابقة ، لا بد أن تصطدم بالعقبات . لا بأس ، فإن ذلك يجعل تساؤلنا أصدق. والأسئلة التى تنصف موضوعها هى نفسها معابر للاجابة عليها . وما الأجوبة الجوهرية دائماً سوى الخطوة الأخيرة فى تساؤلنا . ولا يمكن أن تتخذ الخطوة الأخيرة — على كل حال — دون سلسلة طويلة تبدأ بالخطوة الأولى والخطوات التى تليها . وتحشد الإجابة الجوهرية قوتها الدافعة من باطنية (Inständigkeit) التساؤل ، كما أنها ليست سوى بداية مسئولية يثار فيها التساؤل بأصالة متجددة . وبالتالى فإن أصدق الأسئلة لا يتوقف أبداً بالعثور على الإجابة .

والعقبات التى تصادف من يريد أن يتابع ما تضمنته المحاضرة من تفكير نوعان : النوع الأول ينشأ عن الألغاز الكامنة فى مجال الفكر ؛ والنوع الثانى يأتى عن عجز الإنسان وإحجامه عن التفكير . فى مجال التساؤل المفكر يمكن أن تفيد فى بعض الأحيان التلميحات العابرة ، وإن تكن المعونة الحقيقية لا تأتى إلا من تلك التلميحات التى قلبها الفكر على وجوهها المختلفة . وقد تؤتى الأخطاء الجسيمة ثمارها أيضاً ، وتقذف بها فى حرارة الجدل الأعمى . وعلى الفكر وحده أن يحمل كل شىء عائداً به مرة أخرى إلى المزاج الهادىء الذى يتسم به التأمل الصبور .

ونواحى القصور وضروب التصورات الخاطئة التى يمكن أن تنجم عن هذه المحاضرة يمكن تجميعها تحت عناوين ثلاثة ، كالآتى :

١ — تجعل المحاضرة من « العدم » موضوع الميتافيزيقا الوحيد .

ولكن ، لما كان العدم هو السلب الخالص (das Nichtige) ، فإن هذا الضرب من التفكير يؤدى إلى أن كل شيء عدم ، بحيث لا يعود ثمة داع لأن نحيا أو لأن نموت . « وفلسفة العدم » هى أتم صور النزعة العدمية Nihilism .

٢ — ترفع المحاضرة حالة منعزلة ، بل مرضية هى القلق إلى مقام الحالة الأساسية . ولكن ، لما كان القلق هو الحالة النفسية التى يعانيها العصابيون والجبناء ، فإن هذا الضرب من التفكير يقلل من قيمة الموقف الذى يتخذه الرجل الشجاع ذو القلب المتين . وعلى هذا فإن « فلسفة القلق » تصيب إرادة الفعل بالشلل .

٣ — أعلنت المحاضرة أنها ضد « المنطق » . ولكن ، لما كان العقل يحتوى على معيار كل حساب وترتيب ، فإن هذا الضرب من التفكير يسلم جميع الأحكام المتعلقة بالحقيقة إلى المزاج السائد مصادفة فى لحظة إصدار الحكم . وبالتالى فإن « فلسفة العاطفة الخالصة » تهدد التفكير « المستقيم » ، وأمان العمل .

وينبثق الموقف السليم من هذه القضايا إذا تأملنا المحاضرة تأملا جديداً ، وحينئذ سيتضح ما إذا كان العدم الذى يتحكم فى طبيعة القلق كلها يمكن أن يستنفده السلب الفارغ للموجود ، أم أن ما لا « يوجد » أبداً فى أى مكان يكشف عن نفسه بوصفه ما يختلف عن كل ما هو موجود ، أى عما نسميه « بالوجود » . ومهما يكن من تعمق العلم فى بحثه عن الموجود ، فإنه لن يعثر على « الوجود » أبداً ، ذلك أن ما يلتقى به دائماً هو الموجود ، لأن غرضه التفسيرى يجعله يلح منذ البداية

على ما هو موجود . غير أن الوجود ليس صفة قائمة للموجود ، كما أنه — على خلاف الموجود — لا يمكن أن يتصور أو يؤسس موضوعياً . وهذا « الآخر » الخالص الذى يختلف عن كل ما هو « موجود » ، هو « ما ليس موجوداً » (das Nicht-Seiende) . ومع ذلك فإن هذا « العدم » يؤدى وظيفته كالوجود . ومن الفجاجة أن تتوقف فى التفكير عند هذه النقطة وأن نعتنق التفسير الرخيص القائل بأن « العدم » هو السلب ، وأن نسوى بينه وبين « عديم الماهية » (das Wesenlose) . وبدلا من الاستسلام لهذا التسرع والبراعة الفارغة ، والتخلى عن العدم بكل ما ينطوى عليه من تعدد غامض للمعانى . . . بدلا من هذا الاستسلام يحسن بنا أن نجهز أنفسنا ، وأن نأخذ أهبتنا لشيء واحد فحسب هو أن نعانى فى العدم رحابة ذلك الذى يمنح كل موجود ضماناً للوجود . وهذا هو الوجود نفسه . وبدون الوجود الذى يمنحنا العدم ماهيته الخفية التى لا سبيل إلى سبر غورها — فى القلق الجوهرى — فإن كل ما هو « موجود » يبقى فى « اللاوجودية » (Seinlosigkeit) . بيد أن هذا أيضاً بدوره ليس عدماً سالباً ، على افتراض أن من حقيقة « الوجود » أنه قد يكون بلا موجود ، ولكن ما هو موجود لا يمكن أن يكون أبداً بدون الوجود .

وتجربة الوجود بوصفه شيئاً « آخر » غير كل ما هو « موجود » تأتى إلينا فى القلق ، على أساس أننا لا نصم آذاننا — خوفاً من القلق ، وبدافع من الجبن المحض — عن هذا النداء الذى ينادينا بلا صوت ، والذى يهيئنا لما يمكن أن نلقاه فى الهوة من أهوال . ومن الطبيعى

أننا لو تحولنا — فى هذه المسألة التى تتعلق بالقلق الجوهرى — تحولنا بإرادتنا من سياق التفكير الذى تتضمنه المحاضرة ، ولو أننا فصلنا القلق بوصفه الحالة الناشئة عن هذا النداء — فصلناه عن علاقته بالعدم ، فإن القلق يصبح فى هذه الحالة « عاطفة » منعزلة يمكن أن نصنفها وأن نضعها — فى مضاد العواطف الأخرى — فى مستودع الأنماط النفسية المعروف . وإذا استخدمنا تلك التفرقة البسيطة بين ما هو « أعلى » و « أدنى » كمفتاح فى هذه المسألة ، استطعنا أن نجمع « الأحوال » المتعددة فى فئات : الأحوال التى ترفع الروح المعنوية ، والأحوال التى تهبط بها . غير أن هذا البحث المتحمس عن « الأنماط » و « الأنماط المضادة » من « العواطف » ، وعن التنوعات والتنوعات الفرعية لهذه « الأنماط » ، لن يؤدى بنا إلى شىء . وسيظل من المحال دائماً بالنسبة للدراسة الأنثروبولوجية للإنسان أن تتابع المسار العقلى للمحاضرة ، ما دام المسار العقلى وإن يكن معنياً بنداء الوجود ، فإنه يفكر تفكيراً يتجاوزه لينتقل إلى التهيئة الناشئة عن هذا النداء ، وهى تهيئة تسيطر على الإنسان الجوهرى لكى يتمكن من تجربة الوجود فى العدم .

والتهيؤ للقلق معناه أن نقول « نعم » لما للأشياء من باطنية ، وأن نلبى المطلب الأسمى الذى يمس الإنسان فى الصميم . فالإنسان من بين الكائنات جميعاً هو وحده الذى يعانى — حين يخاطبه صوت الوجود — عجيبة العجائب جميعاً ألا وهى أن ما هو موجود « موجود » . ومن ثم فإن الموجود الذى تهيب به حقيقة الوجود فى ماهيته الصميمة ، مهيؤ

دائماً بمعنى جوهرى . وتضمن الشجاعة الواضحة لمواجهة القلق الأساسى — تضمن أشد الإمكانيات استمراراً وأعنى بها : تجربة « الوجود » . فهناك فى القلق الأساسى ، وفى الرعب المنبعث من الهوة ، تستقر « الرهبة » (Scheu) . والرهبة تنير وتطوى تلك المنطقة من الوجود الإنسانى التى يتحملها الإنسان فى التحمل ، وكأنه بين ظهرانيه .

وخشية القلق يمكن أن تضل — من ناحية أخرى — حتى لتخطىء العلاقات البسيطة القائمة فى القلق الأساسى . وما يمكن أن تفيد الشجاعة كلها إن لم تجد سنداً مستمراً فى تجربة القلق الأساسى ؟ وتبعاً للدرجة التى نقلل فيها من شأن هذا القلق الأساسى ، والصلة الموضحة فيما بين الإنسان والوجود ، تبعاً لهذه الدرجة نحط من ماهية الشجاعة . الشجاعة تستطيع أن تتحمل العدم : وهى تعرف فى هوة الفزع ، المنطقة التى لم تطأها قدم من الوجود ، و « الممر » الذى يتحول فيه كل ما هو موجود إلى « ما هو » عليه ، ويكون قادراً على الوجود . ولا تقدم محاضراتنا « فلسفة للقلق » ، كما أنها لا تحاول أن تعطى انطباعاً زائفاً بأنها فلسفة « بطولية » . وفكرتها الوحيدة هى ذلك الشىء الذى أشرق على الفكر الغربى منذ بدايته على أنه الشىء الوحيد الجدير بالتفكير فيه .. ألا وهو الوجود . فمن الأرجح أن التفكير الجوهرى ما هو إلا حدث من أحداث « الوجود » .

ولهذا السبب يفرض علينا نفسه هذا السؤال الذى لم تتم صياغته إلا نادراً وهو : هل هذا الضرب من التفكير يتطابق مع قانون حقيقته حين لا يتبع إلا التفكير الذى يؤلف « المنطق » بأشكاله وقواعده ؟

ولماذا نضع كلمة المنطق بين شولتين ؟ إننا نفعل ذلك لكى نبين أن « المنطق » ما هو إلا تفسير « واحد » لطبيعة التفكير، وأنه « واحد » من التفسيرات مؤسس — كما يدل على ذلك اسمه — على تجربة الوجود كما توصل إليها الفكر اليونانى . والتضاد القائم بين الروح والمنطق ، أو الانحلال المنطق الذى يمكن أن نراه فى المنطق الرياضى logistics (Logistik) . مستمد من معرفة ذلك التفكير التابع ، لا من ملاحظة موضوعية الموجود ، بل من تجربة حقيقة « الوجود » . وليس التفكير « المضبوط » هو التفكير « المحكم » ، هذا إذا كانت ماهية الإحكام تقوم فى التوتر الذى تحافظ به المعرفة على صلتها بالسمات الجوهرية للوجود . التفكير « المستقيم » يربط نفسه بحساب الموجود ، ولا يتبع غيره .

وكل حساب يجعل المحسوب « ظاهراً » فى المجموع حتى يمكن أن يستخدم فى الحسبة التالية . ولا يعنى الحساب إلا بما يمكن حسابه . وليس كل شيء جزئى إلا ما يضاف إلى . . . » ، وكل حسبة تضمن مزيداً من التقدم للعد . وهذه العملية تستخدم الأعداد باستمرار ، وهى نفسها استهلاك ذاتى مستمر . و « ناتج » الحساب ، بمعونه الموجود يعد تفسيراً لوجود الموجود . والحساب يستخدم كل ما هو « موجود » كوحدات للعد ، مقدماً ؛ وفى العد يستخدم رصيده من الوحدات . وهذا الاستهلاك لما هو موجود يكشف عن طبيعة الحساب الاستهلاكية . ولأن العدد يمكن أن يتضاعف إلى غير حد — بغض النظر عن اتجاهه إلى ما هو أصغر أو إلى ما هو أكبر — كان من الممكن أن تختفى طبيعة

الحساب الاستهلاكية وراء « نواتجها » وأن تضفى على تفكيرها الحسابى مظهر « الإنتاجية » ، هذا بينما ماهية الحساب الأولية ، هى ذاتها لا فى مجرد نتائجها ، من شأنها أن تؤكد الموجود فى صورة شىء يمكن ترتيبه واستخدامه فحسب . والتفكير الحسابى يتحكم فى نفسه لكى يسيطر فيما بعد على الحدود المنطقية التى يستخدمها فى عمليته . ولا يتصور هذا التفكير أن كل ما هو محسوب فى الحساب هو كل واحد فعلا قبل أن يبدأ فى حساب مجاميعه ونواتجه ؛ هو كلٌّ واحد تنتمى وحدته بصورة طبيعية إلى « ما لا سبيل إلى حسابه » ، الذى يند — بما ينطوى عليه من سر — عن مخالب الحساب . ومهما يكن من أمر ، فإن ذلك الذى يكون دائماً وفى كل مكان مستعصياً منذ البداية على مطالب الحساب ، والذى يكون — على الرغم من ذلك — أقرب دائماً إلى الإنسان فى لا معرفته الملغزة — عن أى شىء موجود ، وعن أى شىء يمكن أن يرتبه ويدبره . . . هذا هو الذى يستطيع فى بعض الأحيان أن يضع الإنسان الجوهرى على صلة بتفكير لا يستطيع أى « منطق » أن يدرك حقيقته . والتفكير الذى لا تقوم أفكاره بعملية الحساب فحسب ولكنها تتحدد تحديداً مطلقاً بما هو مغاير للموجود ، هذا التفكير هو ما يمكن أن نسميه بالتفكير الجوهرى . فبدلا من الاعتماد على الموجود بما هو موجود ، فإنه يبذل نفسه فى الوجود بحثاً عن حقيقة الوجود . وهذا التفكير يلبى مطالب الوجود حين ينزل الإنسان عن وجوده التاريخى لتلك الضرورة البسيطة الوحيدة التى لا تفرض قيودها بقدر ما تخلق الحاجة (Not) التى تستهلك فى حرية

التضحية . وهذه الحاجة هى : المحافظة على حقيقة الوجود على الرغم من كل ما يحدث للإنسان وكل ما هو « موجود » . وهذه التضحية — المتحررة من كل قيد لأنها ولدت من هوة الحرية — هى الثمن الذى يدفعه وجودنا الإنسانى فى الحفاظ على حقيقة الوجود بالنظر إلى الموجود . وفى هذه التضحية نعبر عن ذلك « الشكر » الخفى الذى يمجد وحده ذلك الفضل الذى أغدقه الوجود على طبيعة الإنسان حتى يأخذ على عاتقه — فى صلته بالوجود — حماية الوجود . والشكر الأصيل هو صدى المعروف الذى قدمه الوجود هناك حيث يفسح لنفسه مكاناً ، ويسبب هذا الحدث الفريد وأعنى به : وجود الموجود . وهذا الصدى هو إجابة الإنسان على « كلمة » نداء الوجود الذى لا صوت له . وإجابة الإنسان التى لا تصطنع الكلمات ، وإنما تصطنع التضحية للتعبير عن شكره هى مصدر الكلمة الإنسانية ، التى هى العلة الأولى للغة بوصفها نطقاً « للكلمة » فى كلمات . ولو لم يكن ثمة شكر عارض يضمره قلب الإنسان التاريخى لما استطاع أن يصل قط إلى التفكير الذى يفكر أصلا فى فكرة الوجود ، هذا على افتراض أنه لا بد من وجود التفكير (Denken) *والتذكر* (Andenken) بلا أدنى ريب . ولكن كيف يمكن الإنسانية أن تصل إلى التفكير الأصيل لو لم يحتفظ فضل الوجود للإنسان — من خلال صلته الصريحة بهذا الفضل — لو لم يحتفظ له بذلك الفقر الرائع الذى تخفى فيه حرية التضحية كنزها الخاص ؟ التضحية توديع لكل ما هو « موجود » فى طريق المحافظة على فضل «الوجود» ، والتضحية يمكن أن تُجْعَل على أهبة الاستعداد ،

ويمكن أن تخدم بالعمل والفعل وسط الموجود . ولكنها لا تستنفد هناك قط . ويأتى استنفادها من الباطنية التى يهدى بها الإنسان التاريخى بأفعاله . والتفكير الجوهرى فعل أيضاً هذا الوجود (الآنية) (Dascin) الذى اكتسبه لنفسه يهديه للمحافظة على كرامة «الوجود» . وهذه الحالة الباطنية هى الهدوء الذى لا يسمح لشىء أن يتهجم على تأهب الإنسان الخفى لقبول ما تتسم به كل تضحية من طبيعة توديعية . والتضحية تضرب بجذورها فى طبيعة الحدث التى يهيب الوجود من خلالها بالإنسان للبحث عن حقيقة الوجود . ومن ثم فإن التضحية لا تتحمل أى حساب ، لأن الحساب يخطىء دائماً فى تقدير التضحية على أساس الملائم وغير الملائم ، بغض النظر عن سمو الغايات أو انحطاطها . مثل هذا الحساب يشوه طبيعة التضحية . والبحث عن غرض يكدر صفو التوقير ، ذلك أن روح التضحية مهيأة للقلق الذى يأخذ على عاتقه جواره مع ما لا يعتوره الفناء .

وفكرة الوجود لا تبحث عن سند فى الموجود . وينظر التفكير الجوهرى إلى علامات اللامعدود البطيئة ، ويلمح فيها مجىء المحتوم ، الذى لا سبيل إلى التنبؤ به . ومثل هذا التفكير يتنبه لحقيقة الوجود ، وعلى هذا النحو يساعد «وجود» الحقيقة على أن يفسح لنفسه مكاناً فى تاريخ الإنسان . بيد أن هذه المعونة لا تخرج بأية نتائج ، لأنها ليست بحاجة إلى التأثير . والتفكير الجوهرى يساعد بوصفه البطون الخالص للوجود ، ما دام هذا البطون ، على الرغم من أنه لا يستطيع ممارسة مثل هذا التفكير أو حتى أن يكون له به معرفة نظرية فحسب — نقول : ما دام هذا البطون يشعل نوعه الخاص .

ويبحث الفكر — فى طاعته لنداء الوجود — عن « الكلمة » التى يمكن أن يتم من خلالها التعبير عن حقيقة الوجود . ولا ترن لغة الإنسان التاريخى رنيناً صادقاً إلا حين تولد من « الكلمة » . ولكنها حين ترن رنيناً صادقاً ، فإن شهادة النداء الذى لا صوت له المنبعث من ينابيع خفية يغرر بها دائماً وأبداً . وفكرة الوجود تحرس الكلمة ، وتؤدى وظيفتها فى ظل هذه الحراسة وأعنى بها العناية باستخدام اللغة . فمن الصمت الطويل ، ومن التطهير الشديد العناية بالميدان الذى تم تطهيره على هذا النحو ، تخرج أقوال المفكر . ومن مثل هذا الأصل تتم تسمية الشاعر . ولكن لما كان الشبيه شبيهاً بمقدار ما يسمح الاختلاف ، ولما كان الشعر والتفكير متشابهين من حيث عنايتهما بالكلمة ، فإنهما فى الوقت نفسه على طرفى نقيض من حيث ماهيتهما . المفكر ينطق « بالوجود » ، أما الشاعر فيسمى ما هو مقدس . لكن إذا فكرنا من حيث الوجود متساءلين كيف يحيل الشعر والشكر والفكر كل منها إلى الآخر وفى الوقت نفسه ينفصل كل منها عن الآخر — هذا سؤال ندعه مفتوحاً . وربما نشأ الشكر والشعر على نحوين مختلفين ، نشآ عن الفكر الأولى الذى يستخدمهما دون أن يكون فى الوسع أن يكون فكراً بالنسبة إليهما .

وقد نعرف الكثير عن العلاقات القائمة بين الفلسفة والشعر ، ولكننا لا نعرف شيئاً عن الحوار الدائر بين الشاعر والمفكر وهما « يقيمان الواحد بجوار الآخر فوق جبلين متباعدين »[1] .

---

(١) هيلدرلن « باتموس » .

والقلق بمعنى الفزع الذى تبتلعنا فيه هوة العدم هو أحد الحالات الجوهرية التى ينعقد فيها اللسان . والعدم ، متصوراً على أنه « الآخر » الخالص المغاير للموجود ، حجاب مسدل على « الوجود » . وفى « الوجود » كل ما يتحول إلى موجود يكمل بما هو باق بقاء أبدياً .

وتختتم القصيدة الأخيرة لآخر شاعر فى فجر الحضارة اليونانية وأعنى بها مسرحية « أوديب فى كولونا » لسوفوكليس — تختتم بهذه الكلمات التى ترتد بعيداً إلى ما وراء حدود بصيرتنا — إلى التاريخ المستور لذلك الشعب ، وتدل على ولوجه إلى حقيقة الوجود المجهولة :

« ولكن كفوا الآن ، ولا ترفعوا
أصواتكم منتحبين : لأن هذا كله قضاء محتوم » .

ترجمة : فؤاد كامل

هيلدرلن وماهية الشعر

ترجمة

فؤاد كامل

وهذا « الجوهرى » فى الماهية هو — على وجه الدقة — ما نبحث عنه ؛ وهذا ما يدفعنا إلى أن نحدد متى وكيف نأخذ الشعر — من الآن فصاعداً — مأخذ الجد ؛ متى وكيف تتألف الافتراضات التى نقدمها بحيث تبقينا فى مجال الشعر .

ونحن لم نختر هيلدرلن لأن عمله يحقق — بوصفه عملا بين غيره من الأعمال — الماهية العامة للشعر، ولكننا اخترناه لهذا السبب وحده : وهو أن ما يؤلف الدعامة التى يرتكز عليها شعر هيلدرلن هو هذا التصميم الشعرى الذى يتكون من تأمل ماهية الشعر نفسها ، والتعبير بالشعر عن هذا التأمل . فهيلدرلن فى نظرنا هو بمعنى من المعانى المميزة : « شاعر الشعراء » . وهذا هو ما يحملنا على اتخاذ هذا القرار .

ولكن ، أليست مشاعرة الشاعر ، هى فى ذاتها علامة على الحيرة فى تأمل الذات ؟ وأليست فى الوقت نفسه اعترافاً بإخفاقنا إزاء ما فى العالم من امتلاء ؟ أليست هذه الواقعة مغالاة لا معنى لها وشيئاً متأخراً وطريقاً مسدوداً ؟

سنجد الإجابة عن هذه الأسئلة فيما يلى من قول . وليس من شك أن السبيل الذى سلكناه لبلوغ هذه الإجابة سيء إلى أقصى حد ، فنحن لا نستطيع أن نستعرض هنا — كما ينبغى — أشعار هيلدرلن برمتها ، مع شرح كل منها على حدة ، ولهذا فسوف ندرس بدلا عن ذلك خمسة أقوال للشاعر ، أو خمسة ألحان دالة leitmotives تدور حول الشعر . والنظام الذى تتعاقب عليه هذه الأقوال ، وكذلك ما يوجد بينها من ارتباط داخلى ، يضع أمام أعيننا الماهية الجوهرية للشعر .

(١)

فى رسالة بعث بها هيلدرلن إلى أمه فى شهر يناير سنة ١٧٩٩ ، يشير الشاعر إلى هذا العمل الذى يتألف من قرض الشعر على أنه « أوفر الأعمال حظاً من البراءة » . فكيف يكون الشعر أوفر الأعمال حظاً من البراءة ؟ (unchuldigste) . إنه يتبدى شكلا متواضعاً من أشكال « اللعب » . وهو يخترع دون انقطاع عالمه الخاص من الصور ، ويظل مستغرقاً داخل إطار الأشياء التى تخيلها . وهذا اللعب يفلت بذلك من جدية القرار الذى يلزم المرء دائماً بطريقة أو بأخرى (schuldig macht) . وبالتالى فإن قرض الشعر يخلو من كل ضرر . ولكنه فى الوقت نفسه لا جدوى منه ، ولا فعالية فيه ، لأنه يظل قولا خالصاً . . مجرد « كلام » وهو بذلك لا يشترك مع « الفعل » فى شىء ، الفعل الذى يغرز أنيابه فى الواقع مباشرة ، ويعمل على تغييره . الشعر أشبه بالحلم إنه ليس واقعاً ، وإنما لعب بالأقوال ، كما أنه يخلو من جدية الفعل . الشعر لا يؤذى ولا يؤثر . وماذا يمكن أن يدعى خيراً من اللغة الخالصة أنه لا يتعرض لأية مخاطرة ؟ وحين ننظر إلى الشعر بوصفه « أوفر الأعمال حظاً من البراءة » ، فإننا لا نكون — بكل تأكيد — قد أدركنا ماهيته بعد . ولكننا استطعنا بذلك أن نشير — على الأقل — إلى «حيث» ينبغى أن نلتمسه . فالشعر ينشىء آثاره فى إطار اللغة، وهو ينشىء هذه الآثار من « مادة » اللغة . فماذا يقول هيلدرلن عن اللغة ؟ فلنستمع إلى الكلمة الثانية من كلمات الشاعر .

(٢)

يقول الشاعر فى تخطيط على هيئة شذرات ، كتبه الشاعر فى نفس

الفترة تقريباً التى كتب فيها الرسالة السابقة : « . . . وإنما فى الأكواخ يسكن الموجود الإنسانى ، ويتدثر بثوب محتشم ، لأنه يحرص على وجوده الحميم أكثر من حرصه على أى شىء آخر ، وفى محافظته على « الروح » كما تحافظ الكاهنة على النار المقدسة ، يكمن ذكاؤه . ولهذا منحت له حرية الاختيار والقدرة العليا على التنظيم والإنجاز ، منحت له لأنه شبيه الآلهة ، ولهذا أيضاً أعطيت اللغة — وهى أخطر النعم — إلى الموجود الإنسانى ، لأنه حين يخلق ويحطم ، وحين يختفى ويعود إلى تلك التى تحيا حياة أبدية ، إلى السيدة العذراء ، إلى الأم — حين يفعل ذلك يشهد على ما هو موجود ، لأنه ورث عنها ، وتعلم منها ، أوفر ما فيها من الألوهية ، أى الحب الذى يحفظ الكون » (ج ٤ ص ٢٤٦) .

واللغة التى هى ميدان « أوفر الأعمال حظاً من البراءة » هى « أخطر النعم » . . . فكيف يمكن التوفيق بين هذين القولين ؟ فلندع هذا السؤال مؤقتاً ، ولنبدأ بوضع ثلاثة أسئلة تمهيدية : (١) لمن تكون اللغة نعمة ؟ (٢) كيف تكون اللغة أخطر النعم ؟ (٣) بأى معنى تكون اللغة — بوجه عام — نعمة ؟

فلنذكر أولا الفقرة التى ورد فيها هذا القول عن اللغة . لقد ورد فى تخطيط قصيدة من الشعر يهدف فيها الشاعر إلى تمييز الإنسان فى مقابل موجودات الطبيعة الأخرى . وقد ذكرت فيها أسماء الوردة والبجع والوعل فى الغابة ، ولما كانت النباتات لا حصر لها بالقياس إلى الحيوانات ، فقد استهل الفقرة المذكورة بهذه الكلمات . . . « وإنما » فى الأكواخ يسكن الوجود الإنسانى » .

فما الموجود الإنسانى إذن ؟ إنه ذلك الذى ينبغى أن « يشهد » على ما هو موجود . والشهادة هنا معناها — من ناحية — الكشف والإفشاء ، غير أن هذا يعنى أيضاً فى الوقت نفسه أن نجيب فى الإفشاء عما أفشينا عنه . والإنسان هو ما هو عليه فى إقراره حقاً لآنيته الخاصة . بيد أن هذا الإقرار لا يعنى هنا أن وجود الإنسان يتم التعبير عنه بعد فوات الأوان أو حين لا يكون ثمة داع لذلك ، أو أن هـذا التعبير يضاف أو يوضع على هامش وجوده ؛ كلا ، وإنما هو « يدخل » فى تركيب آنية الإنسان نفسها . ولـكن ما هذا الذى يجب على الإنسان أن يقره ؟ إنه انتماؤه إلى الأرض . وهذا الانتماء قوامه أن يكون وريثاً للأشياء جميعاً ، ومتعلماً منها غير أن الأشياء فى مشاقة مع نفسها ، وما ينفصل بين الأشياء ، وما يربط بينها فى الوقت نفسه هو ما يسميه هيلدرلن «الطابع الجوهرى الحميم» للموجود الإنسانى Innigkeit [1]. وهذا الإقرار بالانتماء إلى ذلك « الطابع الجوهرى الحميم » ينشأ بواسطة خلق عالم وإشراق فجره ، وكذلك بواسطة انهيار هذا العـالم وحلول غسقه . وإقرار وجود الإنسان ، وبالتالى ، تحققه الأصيل ، ينشئان عن حرية اتخاذ القرار . فهذه الحرية تقبض على الضرورى ، وتشتبك فى روابط نداء أعلى . وأن يكون المرء شاهداً على هذا الانتماء إلى الموجود فى مجموعه ، هو ما يحدث وما « يتأرخ » على هيئة « تأريخ » .

---

(١) من العسير ترجمة هذه الـكلمة الألمانية بعبارة واحدة ، ولـكنها تشير إلى الحقيقة الحميمة لوجود ما ، أى إلى ما يجعله مختلفاً عن سائر الناس ، ولـكنها تؤكد فى الوقت نفسه تواصله الداخلى مع الآخرين .

ولـكن لـكى يكون أى « تأريخ » ممكناً ، فلا بد أن تمنح اللغة للإنسان . فاللغة نعمة بالنسبة للإنسان .

ولـكن ، كيف كانت اللغة « أخطر النعم » ؟ إنها خطر الأخطار جميعاً لأنها « هى » التى تبدأ بخلق « إمكانية » الخطر . والخطر هو التهديد الذى يحمله الموجود للموجود . وبفضل اللغة يجد الإنسان نفسه مُعَرَّضاً بوجه عام للمنكشف Révélé ، وهذا المنكشف باعتباره موجوداً ، يحاصر الإنسان ويشعله فى آنيته ، وباعتباره لا موجوداً يسىء إليه وينجيه من السوء . واللغة هى التى تنشىء فى بداية الأمر ميدان الكشف حيث ينوء التهديد والخطأ بكلـكله على الوجود ، واللغة هى التى تنشىء على هذا النحو إمكانية ضياع الوجود ، أى الخطر . ولـكن ، ليست اللغة هى خطر الأخطار فحسب ، ولـكنها تخفى بالضرورة « فى » ذاتها ، و « لـ » ذاتها خطراً دائماً . ومهمة اللغة هى أن تجعل من الموجود وجوداً منكشفاً فى حالة فعل ، وأن تضمنه بوصفه كذلك . وبواسطة اللغة يمكن التعبير عن أنقى الأشياء وعن أوغلها فى الغموض ، كما يمكن التعبير عما هو غامض وعما هو شائع . إذ ينبغى لـكى يفهم الـكلام الجوهرى ، ولـكى يصبح ملـكا للجماعة أن يكون شيئاً شائعاً . ولهذا السبب ورد مثل هذا القول فى شذرة أخرى لهيلدرلن ، إذ يقول : « لقد تحدثت إلى الألوهية ، ولـكنكم نسيتم جميعاً أن بشائر الثمار لم تخلق للفانين ، وإنما تنتسب إلى الآلهة ، فلا بد أولا أن تصبح الثمرة أكثر شيوعاً ، وأن تتخذ طابعاً أشد تداولا ، لـكى تصبح من خيرات الفانين » .

والخالص والمشترك يؤلفان — الواحد والآخر — «كلاماً» .
والكلام بوصفه كلاماً لا يتمثل قط بصورة مباشرة مصحوباً بما يضمن أنه كلام جوهرى ، أو على العكس من ذلك ، مجرد خواء ذى رنين . بل إن الكلام الجوهرى يتخذ فى أغلب الأحيان — نظراً لبساطته — مظهر الشىء غير الجوهرى . كما نجد من ناحية أخرى أن ما يوحى بأنه شىء جوهرى — نظراً لما فيه من تصنع — هو فى أغلب الأحيان اغتياب ونميمة . وهكذا ترغم اللغة باستمرار على اصطناع المظهر الذى تنتجه هى نفسها ، ومن ثم فإنها تعرض للخطر ما ينتمى إليها بصورة مطلقة ، أعنى «القول» الصادق .

والآن بأى معنى تكون هذه النعمة التى هى أخطر النعم «نعمة» للانسان ؟ إن اللغة ملك له ، وهو يتصرف فيها وفق مشيئته للتعبير عن تجاربه وقراراته وعواطفه ، واللغة تستخدم للفهم ، وبوصفها أداة قادرة على أداء هذه الوظيفة تعد «نعمة» . غير أن ماهية اللغة لا تستنفد كلها فى كونها وسيلة للفهم ، وبتعريفها على هذا النحو لا نلمس ماهيتها الخاصة ، وإنما نذكر نتيجة من نتائج هذه الماهية . فاللغة ليست مجرد أداة يملكها الإنسان إلى جانب غيرها من الأدوات ، وإنما اللغة هى بوجه عام وقبل كل شىء ، ما يضمن إمكان الوجود وسط موجود ينبغى أن يكون موجوداً منكشفاً . وهناك فحسب حيث توجد لغة ، يوجد عالم . أعنى هذه الدائرة المتغيرة باستمرار من التصميم والمغامرة ، من الفعل والمسئولية ، والتى تتألف أيضا مما هو اعتباطى وصاخب ، ومن السقوط والضلال . وهناك فحسب ، حيث يوجد عالم يوجد

« تأريخ » . فاللغة نعمة بمعنى أشد أصالة . أما أنها نعمة ، وضمان لهذا العالم وهذا التأريخ ، فمعناه أنها تضمن أن يكون فى استطاعة الإنسان الوجود بوصفه كائناً تأريخياً . فليست اللغة أداة طيعة ، ولكنها — على العكس من ذلك — هى هذا « التاريخى » نفسه الذى يتصرف فى الإمكانية العليا لوجود الإنسان . وماهية اللغة هذه هى ما ينبغى علينا أن نتأكد منه أولا ، لكى نتصور حقاً مجال العمل الذى يجول فيه الشعر ، وأن ندركه هو نفسه على هذا النحو إدراكا حقيقياً . ولكن ، كيف تتخذ اللغة طابع التأريخية ؟ لكى نجد الإجابة عن هذا السؤال ، فلننظر فى كلمة ثالثة لهيلدرلن .

(٣)

نلتق بهذه الكلمة فى سياق تخطيط طويل معقد لقصيدة لم تكتمل . تستهل على هذا النحو :

« أيها النازع إلى التوفيق ، أنت يا من لم يؤمن به أحد قط ... »

(مؤلفاته ج ٤ ص ١٦٢ و ص ٣٤٥ وما يتلوها) :

« لقد خبر الإنسان كثيراً من الأمور ،

ووضع أسماء لعديد من السماويات ،

منذ أن كنا حواراً ،

واستطاع بعضنا أن يسمع من البعض الآخر » .

(مؤلفاته ج ٤ ص ٣٥٠)

فلنستخرج من هـذه الأشعار أولا ما يتعلق بسياق مناقشتنا : منذ أن كنا حواراً . فنحن — البشر — حوار ، ووجود الإنسان يقوم أساسه فى اللغة ، غير أن اللغة لا تتخذ واقعها التاريخى الحقيق إلا فى « الحوار » . ومع ذلك فليس الحوار مجرد طريقة تتحقق بها اللغة ، ولـكن على هيئة حوار ، وحوار فحسب ، تكون اللغة جوهرية . وما نقصده باللغة — بوصفها نسقاً من الألفاظ والقواعد النحوية — ليس مظهرها الخارجي فحسب . ولـكن ماذا يعنى « الحوار » إذن ؟ من الواضح أنه يعنى التحدث بعضنا مع البعض الآخر عن موضوع ما . فاللغة إذن هى الوسيط الذى يجعل بعضنا يأتى ويصل « إلى » البعض الآخر . ولـكن ما يقوله هيلدرلن هو هذا : « منذ أن كنا حواراً واستطاع بعضنا أن يستمع من البعض الآخر » . والقدرة على الاستماع أبعد من أن تكون مجرد نتيجة لواقعة حديثنا البعض مع البعض الآخر ، بل هى على العكس من ذلك تماماً — إذ هى المقدمة الأولى ، كل ما فى الأمر أن القدرة على الاستماع توجد قائمة فعلا بدورها على إمكانية الـكلام ، كما أنها فى حاجة إليها . والقدرة على الـكلام ، والقدرة على الاستماع يوجدان معاً من الأصل . نحن حوار : هذا معناه أننا نستطيع الاستماع بعضنا إلى البعض الآخر . ونحن حوار : هذا معناه دائماً فى الوقت نفسه : أننا حوار « واحد » . وتتألف وحدة الحوار من أنه فى كل مرة — فى الـكلام الجوهرى — يتجلى « الواحد » و « ما هو نفسه » الذى نقيم اتحادنا عليه ، والذى بفضله نكون شيئاً واحداً ، وبالتالى نكون أنفسنا حقاً . والحوار ووحدته هما سند آنيتنا .

غير أن هيلدرلن لا يكتفي بقوله : نحن في حالة حوار ، ولكنه يقول : « منذ أن كنا حواراً » فهناك حيث يقوم موقف الإنسان من اللغة وممارسته لهذا الموقف ، فإن اللغة لا تكون قد أخذت بعد طابعها التأريخي الجوهري الذي هو الحوار ، ولكن ، منذ متى كنا حواراً ؟ هناك حيث ينبغي أن يكون «حوار واحد» ، يجب أن يبقى الكلام الجوهري نسبياً إلى « الواحد » و « ما هو نفسه » ، فبدون هذه العلاقة ، يكون حوار المناظرة هو نفسه ، وبالتالي يكون مستحيلا . ولكن « الواحد » وما هو نفسه « لا يمكن أن يتجلى إلا في ضوء شيء يبقى ويستقر . والبقاء والاستقرار لا يظهران إلا على ضوء الدوام والحضور . غير أن هذا لا يحدث إلا في اللحظة التي يتفتح الزمان بأبعاده: فإنه منذ أن يضع الإنسان نفسه في حاضر شيء باق يستطيع حينئذ أن يعرض نفسه للمتغير ، لما يأتي ولما يمضي ، لأن ما يبقى هو وحده المتغير . ومنذ أن وجد « الزمان الذي يمزق الأشياء » ممزقاً إلى حاضر وماض ومستقبل منذ ذلك الحين فحسب قامت إمكانية الاتحاد على شيء يبقى . إننا حوار واحد منذ أن « وجد الزمان » ، ومنذ أن سبق الزمان إلى الوجود والبقاء ، منذ ذلك الحين أصبحنا « تأريخيين » وأن نكون حواراً وتأريخيين ، يرجعان في القدم إلى أصل واحد . كما يؤلفان كلا واحداً متماسكاً ، فهما شيء واحد بعينه .

ومنذ أن كنا حواراً — خبر الإنسان كثيراً من الأمور ، وسمى عديداً من الآلهة . ومنذ أن « تأرخت » اللغة حقاً على هيئة حوار ، تحدث الناس عن الآلهة ، وظهر العالم .

ولكن يهمنا أن نؤكد مرة أخرى أن حضور الآلهة وظهور العالم أبعد عن أن يكونا مجرد نتيجة لظهور اللغة ، بل إنهما متعاصران وذلك إلى حد أنه فى تسمية الآلهة ، وفى واقعة صيرورة العالم إلى كلام فى هاتين الواقعتين يتألف الحوار الحقيقى الذى نحن أنفسنا إياه .

غير أن الآلهة لا يستطيعون الدخول فى الكلام إلا إذا وجهوا هم أنفسهم إلينا النداء ، ووضعونا رهن ندائهم . والكلام الذى يسمى الآلهة هو دائماً جواب عن هذا النداء . وهذا الجواب ينبثق فى كل مرة عن مسئولية مصير ما ، ومنذ اللحظة التى يتحدث فيها الآلهة عن آنيتنا ندخل المجال الذى يتحدد فيه ما إذا كنا نستجيب للآلهة — أو على العكس — نستعصى عليهم .

ومن هنا يمكن أن نقدر تقديراً تاماً ما تعنيه هذه العبارة ؛ « منذ أن كنا حواراً . . . » منذ أن هدتنا الآلهة إلى الحوار منذ ذلك الوقت وجد الزمان ، ومنذ ذلك الحين أصبح أساس آنيتنا حواراً . وبهذا تحظى القضية القائلة « بأن اللغة هى الحدث الأساسى فى آنية الإنسان » تحظى بتفسيرها وتبريرها .

ولكن يثار هنا على الفور سؤال جديد : على أى نحو يبدأ هذا الحوار الذى نحن إياه ، ومن الذى قام بتسمية الآلهة هذه ؟ ومن الذى أدرك فى الزمان الذى يمزق — أدرك شيئاً يبقى ، وجعل هذا الشىء يستمر فى البقاء بواسطة الكلام ؟ إن هيلدرلن يجيب عن هذه الأسئلة فى بساطة الشاعر الواثق من نفسه . فلنستمع إلى كلمته الرابعة .

(٤)

وهذه الكلمة التى تؤلف ختام قصيدة « الذكرى » Andenken هى : «ولكن ما يبقى يؤسسه الشعراء» . وهذه الكلمة تلقى ضوءاً على سؤالنا الذى يتعلق بماهية الشعر . فالشعر تأسيس بالكلام وفى الكلام. ولكن ما هذا الذى يوضع أساسه ؟ إنه ما يبقى . ولكن هل يمكن أن يؤسس ما هو باق ؟ أليس ما هو موجود دائماً قائماً فعلا ؟ كلا ! إذ يجب أن نجعل ما هو باق مستقراً فى وجه التيار الذى يحمل كل شىء ، كما ينبغى أن ننتزع البسيط مما هو معقد ، وأن نفضل الموزون على ما هو هائل . وينبغى أن نكشف عما يسند الموجود ويحكمه فى مجموعه . كما لا بد من الكشف عن الوجود لكى ينكشف الموجود . غير أن ما يبقى هو العابر « وهكذا كان كل ما هو سماوى سريعاً عابراً ، ولكنه لم يذهب سدى» أما أن يبقى ، فهذا هو ما عهد إلى الشعراء ان يهتموا به ويخدموه . فالشاعر يسمى الآلهة ، ويسمى الأشياء بما هى عليه . وليست هذه مجرد التسمية وضع إسم بشىء معروف من قبل جيداً ، بل حين ينطق الشاعر بالكلام الجوهرى ، حينئذ فحسب يسمى الموجود بهذه التسمية على ما هو عليه ، ويعرف على هذا النحو «بوصفه» موجوداً بالشعر تأسيس للوجود بواسطة الكلام ، وما هو باق لا يخلق أبداً من العابر ولا يستخلص البسيط مباشرة من المعقد على الإطلاق ولا يوجد الموزون فى الهائل . ولا نجد الأساس Grund مطلقاً فى الهاوية Abgrund والوجود لا يكون قط موجوداً Seiende ولكن نظراً لأن الوجود وماهية الأشياء لا يمكن أن ينشأ عن

« حساب » ، أو يشتقا من الموجود المعطى فعلا ، فينبغى أن يخلقا ويوضعا ويعطيا فى حرية ، وهذا الإعطاء الحر هو التأسيس .

ولـكن ، فى الوقت نفسه الذى تسمى فيه الآلهة أصلا ، والذى تنتقل فيه ماهية الأشياء إلى الـكلام لـكى تبدأ الأشياء فى اللمعان ، وفى الوقت نفسه الذى تحدث فيه هذه الأشياء ، ترتبط آنية الإنسان بعلاقة ثابتة وتستقر على قاعدة. فليس قول الشاعر أساساً بمعنى الإعطاء الحر فحسب ، بل بهذا المعنى أيضاً ، وهو أنه يقيم الآنية ويقرها على قاعدتها .

فإذا أدركنا هذه الماهية للشعر التى تجعل منه تأسيساً للوجود بواسطة الكلام ، استطعنا حينئذ أن نشعر بشىء من الحقيقة فى الكلمة التى نطق بها هيلدرلن حين كان ليل الجنون قد طواه تحت جناحه منذ أمد بعيد .

(٥)

وهذه الـكلمة الخامسة نجدها فى تلك القصيدة العظيمة . . تلك القصيدة الرائعة التى مطلعها :

« فى جو أزرق ساحر يزدهر برج الـكنيسة المعدنى »
(المجلد الرابع ص ٢٤ وما يتلوها)

وهنا يعلن هيلدرلن :
« الإنسان غنى بمزاياه ومع ذلك فإنه شعرياً
يقم على هذه الأرض » .

إن ما يصنعه الإنسان وما يسعى إليه يكتسبه ويستحقه بمجهوده الخاص . « ومع ذلك » — يقول هيلدرلن ملاحظاً هذا التضاد الصارخ — فإن كل ذلك لا يتصل بماهية إقامته على هذه الأرض وكل ذلك لا يبلغ أعماق آنية الإنسان . لأن هذه الآنية فى أساسها « شاعرية » . غير أن ما نقصده بالشعر الآن هو التسمية المؤسسة للآلهة ، ولماهية الأشياء . والإقامة شعرياً على الأرض » معناها : أن نصمد فى حضرة الآلهة ، وأن يهاجمنا القرب الجوهرى للأشياء ، وأن تكون الآنية « شاعرية » فى أساسها معناه فى الوقت نفسه أن الآنية باعتبارها مؤسسة (موضوعة على قاعدة) ليست مزية ، وإنما هبة .

ليس الشعر مجرد زينة تصاحب الآنية ، أو مجرد حماسة عابرة ، كما أنه ليس مجرد فورة أو تلهية ، الشعر هو الأساس الذى يسند التأريخ . ولكنه ليس مجرد مظهر للحضارة ، والأحرى ألا يكون « تعبيراً » عن « روح حضارة ما » .

أما أن كون آنيتنا شاعرية فى أساسها ، فإن هذا لا يمكن أن يعنى أخيراً أنها ليست فى الحقيقة إلا لعباً لا ضرر منه . ومع ذلك ، ألا يصف هيلدرلن فى الكلمة التى أوردناها على أنها أول ألحاننا الدالة ، ألا يصف الشعر بأنه « اوفر الأعمال حظاً من البراءة ؟ » فكيف يتفق هذا مع ماهية الشعر التى رأيناها الآن تتفتح أمامنا ؟ وهكذا نعود إلى السؤال الذى بدأنا بتنحيته جانباً . ولنحاول فى إجابتنا الآن أن نحشد فى رؤية باطنية واحدة ماهية الشعر وماهية الشاعر فى وقت معاً .

ولقد استخلصنا نتيجة أولى ، وهو أن الميدان الذى يعمل فيه الشعر هو اللغة . وينبغى أن نتصور ماهية الشعر عن طريق تصورنا

لماهية اللغة . ثم تبينا بعد ذلك كيف أن الشعر هو التسمية المؤسسة للوجود ولماهية الأشياء جميعاً ، لا بواسطة كلام أياً كان ، وإنما بالكلام الذى يضع كل ما يوجد منذ البداية موضع الكشف ، وكل ما نتنازع عليه وما نعالجه بعد ذلك فى اللغة اليومية . وبالتالى فإن الشعر لا يتلقى اللغة قط كمادة يحدث فيها عمله ويكون تحت تصرفه ، بل على العكس الشعر هو الذى يبدأ فيجعل اللغة ممكنة . والشعر هو اللغة الأولية لشعب ما : فينبغى إذن — على العكس — أن تفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر .

وأساس آنية الإنسان هو الحوار بوصفه ما يعطى اللغة آنيتها التاريخية الحقيقية ، غير أن اللغة الأولية Ursprache هى الشعر باعتباره تأسيساً للوجود . وعلى هذا فإن اللغة هى « أخطر النعم » . والشعر هو إذن أخطر الأعمال ، ولكنه فى الوقت نفسه « أوفر الأعمال حظاً من البراءة » .

والواقع أن الشرط الوحيد الذى يجعلنا نتصور الماهية الكاملة للشعر هو أن ننجح فى ضم هذين التحديدين فى فكرة واحدة .

ولكن أمن الحق أن الشعر هو أخطر الأعمال ؟ إن هيلدرلن فى رسالة بعث بها إلى أحد أصدقائه قبل رحيله لآخر مرة إلى فرنسا — كتب يقول : « ياصديقى ! إن العالم ماثل أمامى ، أوضح من أى وقت وأشد وقاراً وأنا راض بحالى وبما يحدث لى — راض مثل الرضا المنبعث من النفس حين يحدث فى الصيف أن يهز الأب القديم المقدس بيد هادئة خلال السحب الآخذة فى الاحمرار — بروقاً مباركة ، لأنه من

بين كل ما يمكن أن أراه من الله ، هذه العلامة صارت علامتى المختارة . وقديماً كنت أطير نشوة بسبب حقيقة جديدة ، أو رؤية أفضل لما هو فوقنا ومن حولنا ، أما الآن ، فقد وطنت نفسى حتى لا يحدث لى أخيراً ما حدث لطنطالوس القديم الذى تلقى من الآلهة أكثر مما يستطيع هضمه » (المجلد ٤ ، ص ٣٢١) .

فالشاعر معرض لصواعق الإله . وعن هذا تتحدث هذه القصيدة التى يجب أن نعترف بأنها أصفى الأشعار التى تتحدث عن ماهية الشعر والتى تبدأ على هذا النحو :

« وكما يحدث فى يوم العيد حين يخرج الفلاح
فى الصباح لكى يشاهد الحقل ... »

(المجلد ٤ ص ١٥١ وما يتلوها)

فهنا يقول هيلدرلن فى الفقرة الأخيرة :

« ومع ذلك ، فإنه ينبغى علينا معشر الشعراء
أن نظل واقفين حاسرى الرؤوس
وأن نمسك برق الأب بأيدينا ،
بل الأب نفسه ، وأن نقدم للناس
الهبة السماوية ملفوفة فى نشيد » .

وبعد أن مضى عام ، عاد هيلدرلن إلى أمه وقد أصابه الجنون ، وهذا ما كتبه إلى ذلك الصديق نفسه مستوحياً ذكرى إقامته فى فرنسا :

قال : « إن العنصر العنيف ، ونار السماء ، وصمت الناس ، وحياتهم فى الطبيعة ، وقصورهم ورضاهم ، قد هاجمتنى دون انقطاع . وكما يردد الناس عن الأبطال أستطيع أن أقول أنا أيضاً إن أبولون قد سدد إلى ضربته » (ج ٥ ص ٣٢٧) . فالنور الباهر حين زاد عن حده ألقى بالشاعر فى الظلمات . فهل هناك حاجة إلى شواهد أخرى للإقرار بالخطر الأعظم الذى يكتنف « عمله » ؟ والمصير الذى قدر له ، يفصح عن كل شىء . إن هذه الكلمة التى نجدها فى رواية « أنبادوقليس » لهيلدرلن ترن رنين النذير :

« ينبغى أن يرحل فى الوقت المناسب
ذلك الذى تحدثت بواسطته الروح » .

(المجلد ٣ ص ١٥٤)

ومع ذلك : فإن الشعر هو « أوفر الأعمال حظاً من البراءة » وهيلدرلن يكتب هذه العبارة فى رســـالته إلى أمه ، لا لكى يبعث الاطمئنان إلى نفسها فحسب ، ولكن لأنه يعرف أن هذا الجانب الخارجى الذى لا ينطوى على أى أذى ينتسب إلى ماهية الشعر كما يؤلف الوادى جزءاً من الجبل ، إذ كيف يمكن هذا العمل الذى هو أخطر الأعمال — أى يقوم بفعله ، وأن يحافظ على نفسه ، إذا لم يكن الشاعر قد « ألقى به خارج » الحياة اليومية العادية ؟ (رواية أنبادوقليس ، المجلد الثالث من مؤلفاته ص ١٩١) . ولم يكن محمياً ضد تلك الحياة بما يتبدى عليه عمله من مظهر برىء ؟

الشعر يبدو أنه لعب ، ومع ذلك فإنه ليس لعباً . فاللعب يجمع الناس ، ولـكن بحيث ينسى كل منهم نفسه فى هذا اللعب ، أما فى الشعر فعلى العكس من ذلك ، يتمركز الإنسان حول أساس آنيته . إنه يصل فيه إلى الهدوء . لـكنه ليس الهدوء الوهمى الناتج عن انعدام نشاط الذهن وفراغه ، بل هو الهدوء اللامتناهى الذى تنشط فيه كل الطاقات والعلاقات (انظر رسالة هيلدرلن إلى أخيه فى أول يناير سنة ١٧٩٩ ، المجلد ٣ ص ٣٦٨ وما يتلوها) .

إن الشعر يبعث على ظهور ما هو خيالى ، وما هو حلم فى مواجهة الواقع الصاخب النابض بالحياة الذى نعتقد أنه سكننا الأليف . غير أن الواقع هو ما يقوله الشاعر وما يفترض وجوده . وهذا ما قالته بانثيا فى «أنبادوقليس» بدافع من رؤيتها الصافية بوصفها صديقة :

«أن يكون المرء ذاته .. هذه هى الحياة
ولسنا نحن الآخرين — غير حلم بها» .

(المجلد ٣ ص ٧٨)

وهكذا يبدو أن ماهية الشعر ترجح فى ظهورها ومظهرها الخارجى، ومع ذلك فهى راسخة ثابتة . وإذا كان الشعر فى ماهيته بمثابة تأسيس فإن معناه أيضاً أنه وضع لقاعدة راسخة ثابتة (Gründung) .

وليس من شك أن كل تأسيس يظل هبة حرة . وقد قال هيلدرلن : «أيها الشعراء ، كونوا أحراراً كالسنونو» غير أن هذه الحرية ليست جزافية منطلقة ، وليست نزوة لا ضابط لها ، بل إنها ضرورة عليا .

والشعر بوصفه تأسيساً للوجود « مزدوج » الرابطة . وبتأمل هذا القانون الذي يخصه وحده ندرك أخيراً ماهية الشعر إدراكاً تاماً .

وقرض الشعر هو التسمية الأصلية للآلهة ، غير أن لغة الشعر لا تملك قدرتها على التسمية إلا لأن الآلهة أنفسهم هم الذين يدفعوننا إلى الكلام . فكيف يتحدث الآلهة ؟ يقول هيلدرلن :

« . . . والإشارات هي منذ العصور الغابرة لغة الآلهة » .

(ج ٤ ص ١٣٥)

* * *

وتتألف لغة الشاعر في رأيه — من تصيد هذه الإشارات ليجعل منها بعد ذلك إشارات يخاطب بها الناس . وهذا التصيد للإشارات عبارة عن تلق ، ولكنه في الوقت نفسه موهبة جديدة إذ يميز الشاعر في «الإشارة الأولى» المتحقق فعلا ، ويضع ، متجاسراً ، في قوله ما لمحه ، لكي « يتنبأ » بما لم يتحقق بعد :

« إن الروح الجريئة تطير كالنسر

لملاقاة العواصف ، متنبئة ومتقدمة

على آلهتها القادمين » . (المجلد ٤ ص ١٣٥)

وتأسيس الوجود مرتبط بإشارات الآلهة . ولغة الشعر هي في الوقت نفسه تفسير ا «صوت الشعب» Stimme des Volkes . وهذا الإسم يطلقه هيلدرلن على الأساطير والحكايات التي يتذكر بها الشعب انتماءه إلى

الموجود فى مجموعه . وكثيراً ما يصمد هذا الصوت وينطوى فى داخل ذاته . فهو ليس بنفسه قادراً بوجه عام على التعبير عما هو حقيقى ، إذ يحتاج إلى أولئك الذين يفسرونه. وقد حفظت لنا روايتان للقصيدة التى عنوانها : «صوت الشعب» . غير أن الفقرتين الأخيرتين هما اللتان تختلفان على وجه الخصوص وإن كانت إحداهما تكمل الأخرى . وهذه هى الخاتمة كما وردت فى الرواية الأولى :

«إنى أمجد صوت الشعب ، هذا الصوت الهادىء ،
أمجده لأنه ورع ، ولأنى أحب السماويات .
لكن بحق حب الآلهة والناس لا يطمئن
هذا الصوت فى هدوئه»[1] (ج ٤ ص ١٤١)

وهذه هى الرواية الثانية :

إن الأساطير حسنة ،
لأنها ذكرى مرفوعة إلى العلى العظيم
لكن ، ثمت حاجة إلى شخص
ينتمى إلى الملأ الأعلى
لكى يفسر الأساطير المقدسة» (ج ٤ ص ١٤٤)

---

(١) هذه الأبيات ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى مقاله عن «هيدجر والشعر» .

وهكذا توجد ماهية الشعر داخلة فى تلك القوانين التى يتبدى جهدها فىصورة افتراق والتقاء ، والتى تتحكم فى إشارات الآلهة وصوت الشعب. أما الشاعر فإنه يقوم فى منزلة بين منزلتين : بين الآلهة وبين الشعب . إنه « ملقى خارج » jeté-hors ملقى بين هاتين المنزلتين : الآلهة والشعب . ولكنه فى هذه المنزلة الوسطى ، وفيها وحدها بالذات يتحدد من هو الإنسان ، وتتقرر آنيته . وهكذا « يقيم الإنسان شعرياً على هذه الأرض » .

وقد كرس هيلدرلن لغته الشعرية دون توقف ، وفى ثقة وبساطة مطردة ، مغترفاً من كنز لا ينفد من الصور — كرس هيلدرلن لغته الشعرية لهذه المنطقة الوسطى . وهذا ما دفعنا إلى القول بأنه « شاعر الشعراء » .

فهل نذهب الآن — بعد هذا كله — إلى أن هيلدرلن — كان أسيراً لتأمله الخاص ، أسيراً لإعجاب مفرط خاو يعكس نفسه لأنه أخفق إزاء ما فى العالم من امتلاء ؟ ألا نعترف — على العكس من ذلك — بأن الفكر الشعرى لهذا الشاعر يتدفق نتيجة لدفعة طاغية ، حتى يبلغ أساس الوجود وقلبه ! وتنطبق على « هيلدرلن نفسه » هذه الكلمة التى أطلقها هو نفسه على أوديب فى قصيدته المتأخرة : « فى جو أزرق ساحر .. » :

« ربما كانت للملك أوديب عين زائدة » ..

(ج ٦ ص ٢٦)

إن هيلدرلن يشاعر ماهية الشعر ، ولكنه لا يفعل ذلك بوصفها تصوراً يتخذ قيمة لا زمانية . ذلك أن ماهية الشعر تنتسب إلى زمان

محدد ، لا بمعنى أنها تطابق هذا الزمان وكأنه كان قائماً فعلا قبل وجودها وإنما يبدأ هيلدرلن — حين يؤسس من جديد ماهية الشعر — يبدأ بتحديد زمان جديد هو زمان الآلهة السابقين والإله الذى سيجىء ، إنه زمان « التعاسة » لأن هذا الزمان مدموغ بنقص مزدوج وسلب مزدوج : نقص الآلهة الذين اختفوا ، ونقص الإله الذى لم يأت بعد .

وماهية الشعر التى يؤسسها هيلدرلن ، تأريخية إلى أقصى درجة لأنها تتنبأ بزمان تأريخى ، ولكنها بوصفها ماهية تأريخية ، فإنها الماهية الجوهرية الوحيدة .

إنه زمان التعاسة ، ولهذا فإن شاعره ثرى ثراء فاحشاً ، ثرى إلى درجة أنه يريد فى كثير من الأحيان أن يغوص فى فكر أولئك الذين كانوا ، وفى انتظار ذلك الذى سيأتى ، وأن يرقد ببساطة فى هذا الخواء الظاهرى . ولكنه يقف ثابت القدمين فى عدم هذا الليل ، وحين يستمر الشاعر فى البقاء بوصفه ذلك المتوحد الأعلى الذى يجعل مصيره الخاص شيئاً متفرداً فإنه يصنع الحقيقة لشعب بأن يمثل هذا الشعب ، وبذلك يعمل فى الحقيقة ، وهذا ما يعلنه هيلدرلن فى الفقرة السابعة من قصيدته « خبز وخمر » (ج ٤ ص ١٢٣ وما يتلوها) وهى القول الشعرى الذى يعبر عما لم نستطع هنا أن نعرضه إلا بواسطة الفكر المنطقى ، قال هيلدرلن :

« ويلى علينا يا صديق !
جئنا هنا متأخرين
وهناك فى أعلى ، تعيش الآلهة ،

هم يعملون بلا انقطاع ،

لا يحفلون بنا ولا يتساءلون .

هذا الإناء الهش هل يحوى الآله ؟

والمرء لا يقوى على جود الإله

إلا قليلا ، ثم يمضى العمر فى حلم بجوده .

ومن الضلالة والنعاس

يأتى المدد ؛

ومن الشقاوة والظلام

يأتى الأبد .

ومن البطون القاسيات

تأتى البطولة ؛

تأتى كفاءة الخالدين وفى الرعود

وأنا أفضل ذا النعاس على انفراد وانتظار

من غير أصحاب ، فلا أدرى ما أقول وأفعل ؟

ماذا يفيد الشعر فى الزمن الحقير ؟

فكأنما الشعراء كهان لباخوس العظيم

يتنقلون من البلاد إلى البلاد خلال ليل أقدس » (١)

---

(١) هذه القصيدة ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى مقالته المذكورة .

ص
٢٥

المطبعة العالمية ١٦و١٧ شارع ضريح سعد بالقاهرة

